ISSN: 2149-0821

Sosyal Bilimler Dergisi / The Journal of Social Science

Yıl: 6, Sayı: 33, Ocak 2019, s. 490-521

Dr. Nezir MAVİŞ
Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlâhiyât Fakültesi Kelâm ABD
nezirmavis@hotmail.com,orcid: 0000-0001-9762-9849

İMÂMET DOKTRİNİNİN ŞİÂ-İMÂMÎYYE'NİN NÜBÜVVÂT İNANCINA ETKİSİ[1]

Özet

İmâmet Doktrininin İmâmîyye'nin nübüvvât inancı üzerindeki etkisini kelâmî açıdan ortaya koymayı amaçlayan bu çalışmada, İmâmîyye'nin temel kaynaklarından derlenen rivayet ve görüşlerde bu etkinin izleri sürülmektedir. İmâmetin nas ve tayine dayandığını ileri süren İmâmîyye, imamın da peygamber gibi masûm ve ona itaat edilmesinin farz olduğunu ileri sürmektedir. İmâmetin nübüvvet imamın da Hz. Peygamber'le özdeşleştirilmesine yol açan bu düşünce, on iki imamın hemen hemen tüm peygamberlik görev ve yetkilerine ortak kılmasıyla sonuçlanmıştır. İmâmîyye'nin bu inancı temellendirmek için yaptığı te'vîllerin bâtınî bir karakter taşımasının yanında, aktardığı rivayetlerin tarihsel gerçekliklerle uyuşmaması da imâmet-nübüvvet özdeşliğini, naslarla temellendirilmesi mümkün olmayan mezhebî bir yorum düzeyine indirgemektedir.

Anahtar Kelimeler: İmâmîyye, İmâmet Doktrini, nas ve tayin, nübüvvât.

THE INFLUENCE OF IMĀMATE DOCTRIN ON SHIĀ-IMĀMĪYYAH PROPHECY BELIEF

Abstract

In this study, which aims to reveal the influence of the Imāmate Doctrine on the beliefs of Shiā-Imāmīyyah in terms of kalām is traced this influence in the narratives and opinions on the subject compiled from the main sources of Imāmīyyah. Asserting that imāmate is based on verse and nomination, Imāmīyyah

[1] Bu makale 19.07.2018 tarihinde YYÜ İlâhiyât Fakültesi, Kelâm ABD'de sunmuş olduğumuz "İmâmet Doktrininin Şîa-İmâmîyye İnançlarının Şekillenmesindeki Etkisi" adlı Doktora tezinin ikinci bölümü esas alınarak hazırlanmıştır

states that the imam is innocent like a prophet and that obedience to him is obligatory. Identifying imāmate with prophecy and the imām with the Prophet, Imāmīyyah makes twelve imams a partner of all the duties and attributes of prophecy as well. In addition to the esoteric characteristics of the tawils of Imāmīyyah in order that it grounds its beliefs and understandings on, also the inconsistenciy of narrations that Imāmīyyah quotes with historical realities, degrades the idea of identifying imāmate with prophecy to a specific and sectarian level comment.

Key Words: Imāmīyyah, Doctrine of Imāmate, verse and nomination, prophecy.

GİRİŞ

Nübüvvet inancı, peygamberlerin masûmiyeti ve nübüvvetin Hz. Muhammed ile son bulduğu konularında Ehl-i sünnet'ten farklı bir inanca sahip olmayan İmâmîyye'nin kendine has en önemli inancı imâmettir. İlâhî nas ve tayine dayandırdığı imâmeti, nübüvvet makâmı veya onun bir uzantısı olarak gören İmâmîyye ismet, melekle iletişim, mûcize, efdâliyet, ilim ve kendisine itaâtin vacip olması gibi tüm peygamberlik özelliklerinde imamı Hz. Peygamber'le özdeşleştirmektedir.

İmâmeti nübüvvetle özdeşleştirerek onu nübüvvetin bir uzantısı halinde sunmanın naslarda bir karşılık bulamaması nedeniyle İmâmîyye, bu hususu temellendirmek üzere ileri sürdüğü Kur'ânî nasları te'vîl ederken bâtınî anlamlara yönelmekte, tarihî olgu ve olaylarla desteklenmeyen yorumlar yapmaktadır. İmâmîyye'nin bu konuda ileri sürdüğü nasların geliş nedeni, öncesi, sonrası ve Arapça anlamını gözetmeden, bâtınî bir tarzda te'vîl etmesi, İmâmet Doktrininin kelâmî açıdan, naslarla desteklenemeyen, mezhebî bir yorum olduğunu göstermektedir.

1. İmâmeti Nübüvvetle Özdeşleştirme

İmâmîyye, nübüvvet inancı ve enbiyânın ismeti konusunda ana hatlarıyla Ehl-i sünnetle hemfikirdir (Şehristânî, 1992, 1: 146; Bagdâdî, 1988, 333). Ancak imâmeti nas ve tayine dayandırarak imama mutlak bir *masûmiyet*, üstün bir ilim ve yanılmazlık atfetmesinin bir sonucu olarak kendisine itaatin vücubiyyeti, melekle iletişim (*vahiy*) ve *mûcize* konularında da onu Hz. Peygamer'le özdeşleştirmektedir.

İbn Manzûr (ö. 711/1311), Allah'tan haber alan anlamındaki nebî kelimesinin içerdiği "yükselmek" manasının, peygamberin diğer tüm insanların en yücesi olduğu anlamına dikkat çekmektedir (İbn Manzûr, ts., 1: 163). Bu anlamıyla nebî, "Allah tarafından yüksek bir makama seçilen kişi" olarak anlaşılmıştır. Buradan hareket edildiğinde imamın nasla tayin edildiği ve her kararında *masûm* olduğu iddiası, onu nebî makamına yükseltmek demektir. Bu nedenle Sünnî kelâmcılar imâmın nasla değil *şûrâ* ile tespit edilmesi gerektiğini savunmakta ve onun masûmiyetini reddetmektedirler (Harman, 2014, 45-78).

Süleym b. Kays'ın (ö. 76/695 [?]), Selmân el-Fârisî'den (ö. 36/656 [?]) aktardığı bir rivayette, "Şüphesiz Ali, Allah'ın açmış olduğu bir kapıdır ki, o kapıdan giren mü'min ve ondan çıkan da kâfir olur." denilmektedir. Konuya ilişkin bir diğer rivayette de Hz. Peygamber'in, Allah'ın kendisinden sonra Ali'yi imam olarak seçtiğini ve onu vasî edinmesini kendisine emrettiğini söylediği belirtilmektedir. Rivayetin devamında bu ilâhî nas ve tayin, doktrindeki

diğer imamlara da teşmîl edilerek Allah'ın, Ehl-i beytten on iki kişiyi vasî olarak seçtiği belirtilmektedir (İbn Kays, 1958, 380-384). Bu rivayetlerde imâmetin nübüvvet gibi bir iman ve küfür ölçütü olarak sunulması dikkat çekicidir. Kur'ân'la da desteklenmeye gayret edilen bu düşünceye delil olarak ileri sürülen ayetler metin, siyâk, sıbâk, sebeb-i nüzûl ilişkisi gözetilmeden *bâtınî* bir tarzda yorumlanmaktadır.

İmamların peygamber gibi Allah tarafından seçildiklerini ifade eden bu rivayetlerde dikkat çeken bir diğer husus da her yerde imâmetin peygamberlikle imamın da Hz. Peygamber'le yan yana ve eşit düzeyde sunulmasıdır. Konuya dair rivayetlerde bu husus Allah'ın âdemoğluna yönelik bir sözleşmesi niteliğindeki "bezm-i elest"e kadar götürülmektedir. Kuleynî (ö. 329/941), وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا "Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' demişti. Onlar da 'Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)' demişlerdi." (el-Â'râf 7/172) ayetini konu alan bir rivayette Muhammed el-Bâkır'ın (ö. 114/733[?]), Allah'ın rûhlar âleminde insanlara yönelttiği bu soruyu, nebî ve resûllere de "Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Şu da (Hz. Muhammed) Resûlüm ve şu Ali de mü'minlerin emîri değil midir?" şeklinde sorup onlardan bu hususta ikrâr aldığı ve böylece "onlar için nübüvvetin sabit olduğu"nu söylemektedir (Kuleynî, 1990, 2: 8). Hz. Peygamber'e uzanan rivayet bir zinciriyle aktarılan bu rivayetin bir başka varyantında onun Resûlullah'ın Ali'ye şöyle söylediği ifade edilmektedir:

> Sen, Allah'ın varlığı yaratmaya başlayıp onları eşbâh (gölge/rûh) haline getirdiğinde kendisiyle ihticâc ettiği (delil getirdiği) kişisin. Allah onlara, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" dedi, "Evet." dediler. "Muhammed de resulüm değil midir?" diye sordu, "Evet." dediler. "Ali b. Ebû Tâlib de vasîm değil midir?' dediğinde ise yaratılmışlardan azın azı ve "ashâbu'l-yemîn" olan birkaç kişi hariç, tümü büyüklenerek senin velâyetinden yüz çevirdiler (Tûsî, 1993, 232-233).

İmâmî müfessirlerden Kummî'nin (ö. 307/919) el-A'râf 7/172. ayet tefsiriyle ilgili olarak aktardığı bir rivayette de Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765), "Allah, insanların rûhlarından kendisinin rubûbîyyetini, Hz. Muhammed'in nübüvvetini, Ali ve diğer imamların imâmetini tasdîk etmek üzere ikrâr almıştır." dediği belirtilmektedir (Kummî, 2013, 1: 359).

Müfessirlerce belirtildiği üzere el-A'râf 7/172. ayet, Allah'ın Âdemoğulları zürriyetinden Rabblerinin ve onları yaratanın kendisi olduğuna dair söz alarak onları kendi nefisleri aleyhine şahit tuttuğunu ifade etmektedir (Mâturîdî, 2004, 2: 204-205; İbn Kesîr, 1997, 3: 500). Dolayısıyla, İmâmîyye'nin ayetin bu anlam çerçevesi içerisinde Allah ve resûlünün yanına imamları da koyması, nübüvvet zincirindeki Allah-peygamber hiyerarşisine onları da dahil ettiği anlamına gelmektedir.

Allah'ın peygamberlerden misâk aldığını belirten ayetlerden bir diğeri ise وإذ أخذ الله ميثاق النبين لَما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جائكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال أأقررتم وأخذتم على ذالكم إصري قالو أقررنا قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين "Hani, Allah peygamberlerden 'Andolsun, size vereceğim her kitap ve hikmetten sonra elinizdekini doğrulayan bir peygamber geldiğinde ona mutlaka iman edeceksiniz ve ona mutlaka yardım edeceksiniz.' diye söz almış ve 'Bunu kabul ettiniz mi, verdiğim bu ağır görevi üstlendiniz mi?' demişti. Onlar da 'Kabul ettik.' demişlerdi. Allah da 'Öyleyse şahit olun, ben de sizinle beraber şahit olanlardanım.' Demişti." (Âl-i 'İmrân 3/81) ayetidir. Bu ayetin, "Bir peygamber geldiğinde ona mutlaka yardım edeceksiniz." kısmı için yaptığı tefsirde, Allah'ın kendisine yardım edilmesine dair söz aldığı kişinin "Ali" olduğunu

söyleyen Kummî (2013, 1: 359-360), Ca'fer es-Sâdık'a atfedilen bir rivayeti bu yorumunun teyidi olarak sunmaktadır. Bu rivayette Ca'fer'in söz konusu ayeti şöyle tefsir ettiği belirtilmektedir: "Allah, Âdem'den itibaren her nebîyi ancak dünyaya geri gelip (recât) savaşarak Resûlullah ve Emirü'l-mü'minîn'e yardım etmek için göndermiştir."

İbn İshâk (ö. 151/768), Âl-i 'İmrân 3/81. ayetini, "Allah'ın tüm insanlığa ve âlemlere rahmet olarak gönderdiği Resûlullah'ı tasdîk etmek ve muhâliflerine karşı ona yardım etmek üzere tüm peygamberlerden söz aldığı" şeklinde tefsir etmekte, ehl-i kitabın da bu misâk kapsamında olduğunu belirtmektedir (İbn İshâk, 2004, 173). Mâturîdî (ö. 333/944) de ayeti benzer şekilde yorumlamaktadır (Mâturîdî, 2004, 1: 286).

Müfessirlerin bu yorumları, Allah'ın kendileri için söz aldığı kişilerin, genelde tüm peygamberler özelde ise son peygamber Hz. Muhammed olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla, konuyla ilgili ayetleri tefsir ederken Allah ve peygamberlerin yanına imamları da koyan İmâmîyye'nin bu yorumunun, mezhebî mülâhazalarla ortaya konulmuş bir te'vîl olduğu anlaşılmaktadır.

İmâmîyye'nin imâmet-nübüvvet özdeşliği iddiası, oryantalistlerin de dikkatini çekmiştir. İmâmîlerin, Alioğullarının imâmetinden sonra nübüvvetlerini de ileri sürdüğünü belirten Alman müsteşrik Wellhausen'a (1884-1918) göre peygamberliğin Hz. Muhammed'le son bulmayıp Alioğullarında devam ettiği iddiası bu hususta atılan son adımdır. Muhalefet tarafından Alioğullarının önceleri Emevîlere karşı sadece hilâfet müddeîsi olarak ileri sürüldüğünden söz eden müellif, bu iddianın daha sonra peygamberliğe evrildiğine vurgu yapmaktadır (Wellhausen, 1989, 150).

İmâmîyye'nin imâmete yüklediği bu anlam çerçevesi, *iman* ve *İslâm* kavramlarına bakışını da şekillendirmiştir. İman ve İslâm'ı eşanlamlı olarak alan İmâmîyye'ye göre bunlar iki esasa dayanmaktadır. Bu esaslar, "usûl-i selâse" olarak tabir edilen Allah, peygamber ve âhirete inanmak ile İslâm'ın üzerine kurulu olduğu namaz, oruç, hac, zekât ve cihad hususlarıyla amel etmektir. Bu iki esası, iman ve İslâm'ın dayandığı "genel esaslar" olarak niteleyen İmâmîyye, bunlara "imâmetin nübüvvet gibi bir makam olduğuna inanmak" anlamındaki "imâma iman"ı da üçüncü bir esas olarak eklemektedir (Kâşifulgıtâ, 1990, 134).

İmâmet inancının bir sonucu olarak İmâmîyye, tüm özelliklerinde imamı peygambere ortak kılma yoluna gitmiştir. Dolayısıyla bu düşüncede, (Saffâr, 2010, 425-429; Şeyh Sadûk, 1991, 34-37)'de geçtiği üzere Allah tarafından Resûlullah'a verilen her şeye imamların da ortak kılındığını belirten rivayetler yaygınlaşmıştır. İmâmî kaynaklarda bu tür rivayetlerin yanında, imamın nübüvvete ortaklığını nefyeden bazı rivayetler de yer verilmektedir. Bu rivayetlerin konusu olan nübüvvetin, "kurumsal vahy"e dayalı nübüvvet olduğu anlaşılmaktadır. Yani, imamları genel olarak peygamber konumunda sunan İmâmîyye, nübüvvetin son bulduğunu belirten, ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسولَ الله وخاتم النبيين "Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah'ın Resûlü ve nebîlerin sonuncusudur. " (el-Ahzâb 33/40) gibi kesin naslar karşısında, onlara şerî manada bir peygamberlik nisbet etmeye olanak bulamamaktadır.

Enbiyâ için câiz olan her şeyin, ayakkabının teki gibi birebir imam için de lazım ve vacip olduğunu belirten Şeyh Sadûk'a (ö. 381/991) göre peygamberlerin imamların aslı ve esası olması bunu gerektirmektedir (Şeyh Sadûk, 1991, 34-35). Tüm vasîlerin (imamların) nebî olduklarını da sözlerine ekleyen müellif, her bir vasînin kendisinden önceki nebî olan vasîsinin

vasiyeti ile görevi devraldığını vurgulamaktadır. Hz. Âdem'in vasîsi Hz. Şît, Hz. Nûh'un vasîsi Sâm, Hz. İbrahim'in vasîsi Hz. İsmail, Hz. İsa'nın vasîsi Şem'ûn ve Hz. Dâvud'un vasîsi Hz. Süleymân'ın birer nebî olduklarını hatırlatan müellif, *hâtemu'l-enbiyâ* olan Hz. Muhammed'in evsiyâsına nübüvvet verilmediğini, ancak onların vasîlikte Hz. Peygamber'e denk olduklarını söylemektedir (Şeyh Sadûk, 1991, 37).

Bu söz, elçilik görevini Hz. Peygamber ile sınırlandırmayıp ona bir süreklilik atfeden İmâmîyye'nin, bu sürekliliği onun yerine koyduğu imamla sağladığı anlamına gelmektedir. Nebîlerden bazılarının resûllerin şeriâtlerini muhafaza etmekle görevli olduklarını belirten Şeyh Müfîd'in (ö. 413/1022), "Şeriât imamlarımızı nübüvvetle nitelememizi men etse de enbiyâ için zikrettiğimiz manayı taşımaları nedeniyle aklî açıdan onları 'peygamber' olarak isimlendirmemize hiç bir engel bulunmamaktadır." sözü de bu hususu teyit etmektedir (Şeyh Müfîd, 1992a, 41-45).

Şeyh Sadûk ve öğrencisi Şeyh Müfîd'in bu açıklamaları, İmâmîyye'nin imâmet-nübüvvet özdeşliği düşüncesini özlü biçimde ortaya koymaktadır. İmâmîyye'nin, peygamberliğin Alioğulları ile sürdüğü iddiasının hareket noktasının, "ilâhî otoritenin temsili olan peygamberlik kurumunun sürekliliği fikri" olduğunu belirten Wellhausen (1989, 151)'e göre İmâmîyye, birbirini istihlâf eden önceki peygamberler gibi Hz. Muhammed'ten sonra da bu teâkubun son bulmadığına inanmaktadır. Böylece Hz. Musa'nın Josua'sı (Yûşa') yerine Hz. Muhammed'in Ali'sini koyarak peygamberliği sürdürmüştür. Her ne kadar Ali ve oğulları için peygamber ismini kullanmayıp onlara vasî, Mehdî ve imam deseler de "gaybı bilmek" ve "ilâhî hükümrânlık yetkisinin tecessüdü" olmakla niteledikleri bu şahıslar aslında onlar için birer peygamberdir.

İmâmî müelliflerin konuya ilişkin açıklamaları, Wellhausen'ın tespitini doğrular mahiyettedir. Hz. Peygamber'in görevinin bir benzerini yerine getirmekle yükümlülüğü bakımından imâmetin nübüvvete denk olduğunu belirten Hıllî'ye (ö. 726/1325) göre imamı reddetmek, Hz. Peygamber'i reddetmekle eşdeğerdir. Çünkü ismeti, Resûlullah'ın ismetine dayanan imamın masûmiyetinin reddi, Hz. Muhammed'in masûmiyetinin reddi anlamına gelmektedir. Bunun yanında, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin teblîğ ile son bulduğunu belirten müellif, nübüvveti "özel lütûf"; kıyâmete dek bâki kalacağını belirttiği imâmeti ise "genel lütûf" olarak niteleyip imâmetin reddini nübüvvetin reddinden daha şer bir fiil olarak nitelemektedir (Hıllî, 1985: 78-100).

Seleflerinin bu yorumlarını esas alan çağdaş İmâmîler, nübüvvetin son bulmasına karşın risâletin devam ettiğini ileri sürmektedirler. Resûlullah'tan sonra İslâm'ın devamının imamlar vasıtasıyla gerçekleştiğini belirten çağdaş İmâmî müellif Muhammed Sened'e göre Allah ile kullar arasındaki aracılığın risâlet, nübüvvet veya imâmet aracılığıyla yapılması arasında hiçbir bir fark yoktur. Kur'ân'da geçen "resûl" kavramı, semavî risâletin ulaştırıcısı olan melek veya insanı ifade etmektedir. "Özel risâlet" olan nübüvvet görevi teblîğ ile son bulurken imamları kapsayan "genel risâlet" ise kıyâmete kadar sürecektir. Peygamber olmadıkları halde Kur'ân'da Azrâîl, Tâlût ve Hızır'ın, Allah'ın elçiliğini yaptıklarından söz edilmesi, bu şahısların "vahiysel güç" olarak nitelenen *masûmiyet* sıfatıyla donatıldıklarını göstermektedir. Dolayısıyla, ayetlerde geçen risâlet, nübüvvet anlamında olmayıp وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا "Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz." (el-İsrâ 17/15) ayet-i kerîmesi, risâletten söz eden diğer tüm ayetleri imamların da Allah tarafından gönderilen birer elçi olduklarını gösteren birer kanıt yapan genel bir beyândır (Sened, 2015, 119-120).

İmâmîyye'nin, imamı tamamen bir peygamber mahiyetinde sunduğu görülmektedir. Bu husustan söz eden Bozan (2006, 112), yeni gelişen şartlar ve olayların, yani pratik hayatın İmâmî görüş/rivayetlerle çelişmesinin bunda etkili olduğuna dikkat çekmektedir. Muhâliflerin, kendilerine atfedilen olağanüstü niteliklere rağmen siyâseten âciz olan imamları, İmâmî teorilerin pratikte işlemediğine örnek verdiklerini belirten müellife göre bu durum, İmâmîyye'de zamana ve konuya uygun te'vîllerin üretilmesinin bir sebebidir. Yine bunun İmâmîlerin farklı görüş ve yorumlarına da bir açıklık getirdiğini söyleyen müellif, bir teori olarak başlayan İmâmet Doktrininin gerçekle çeliştiği noktaları açıklamak için üretilen rivayet ve yorumların, imamın peygamberle kıyaslanmasına ve hatta onlardan üstün görülmesine yol açtığını ifade etmektedir.

İmâmîyye'nin ileri sürdüğü nas ve tayinin imamların şahsında ne derece pratize edildiği sorusuna tarihi bir olay ışığında cevap arayan Bozan (2005, 95-122), bu amaçla sekizinci imam Ali er-Rızâ'nın (ö. 203/819), Abbâsî halifesi Me'mûn'a (ö. 198-218/813-833) veliaht olması olayını irdelemektedir. Me'mûn'un siyasi bir manevra olarak Ali er-Rızâ'yı veliaht edindiği görüşleri üzerinde duran müellif, hilâfet teklifini reddeden İmam'ın, başlangıçta reddettiği veliahtlığı da baskı üzerine ve herhangi bir tasarrufta bulunmamak şartıyla kabul ettiğine ilişkin yorumlar aktarmaktadır. Kaynakların, Şiâ'nın Bağdat'ta çıkardığı karışıklıklarn Ali er-Rızâ tarafından halifeye bildirildiği bilgisini aktardığına dikkat çeken müellif, halife olmak istemesi halinde eline geçen bu fırsatları değerlendirmesi gerekirken onun bunu yapmamasını, nas ve tayin fikrini taşımadığına delil getirmektedir.

Konuya ilişkin tüm bu veriler incelendiğinde ortaya koyduğu nas ve tayin düşüncesinden hareket ederek imâmeti nübüvvetle özdeşleştiren İmâmî teorilerin pratikte hiçbir karşılığının olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bunun yanında nübüvvete ilişkin yorumlarında, nübüvvetle risâleti birbirinden ayırarak ilkinin son bulmasına karşın, ikincisinin devam ettiğine yönelik açıklamalarda bulunan İmâmîyye'nin bu düşüncesinin naslarla uyuşmadığı anlaşılmaktadır.

Şeyh Sadûk ve öğrencisi Şeyh Müfîd'in, peygamberden başkasına "kurumsal vahy"in nisbet edilemeyeceği hususuna yaptıkları vurgu, tevhid inancıyla bağdaşmayan bu inancın, *usûlî*[*] dönemden itibaren düzeltilmek istendiğini göstermektedir. Kur'ân'ın tahrîf edildiğine yönelik İmâmî inancın da aynı dönemde ve aynı müelliflerce düzeltilmesi de İmâmîyye'de hicrî V. (XI.) asra kadar var olan imamların nübüvveti iddiasının, bu dönemden itibaren bir tashîh geçirdiği hususunu teyit etmektedir. İmâmîyye'nin imâmete ve imama atfettiği yetki ve yücelik, söz konusu tashîhin şifâhî düzeyde kalmasına yol açmıştır. Çünkü bir yandan imamların peygamber olmadıklarını söylerken diğer yandan nübüvveti özel, imâmeti ise genel elçilik olarak niteleyip ilkine imanı ikincisine imana bağlamak ve ikincisinin reddini, ilkinin reddinden daha şer bir fiil olduğunu söylemek, imâmeti nübüvvet kisvesiyle sunmaktan öte onu nübüvvetin önüne geçirmek anlamına gelmektedir.

[*] *Usûlîlik*, Şeyh Müfîd'le başlayan İmâmîyye geleneğinde dinî hükümlerin aklî istidlâl yoluyla elde edilebileceğini savunan ekoldür (Tarik Ramazan, "Şiâ'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd", *e-makālât Mezhep Araştırmaları* 7-1 [2014]: 251-252). *Ahbârîlik* ise içtihat yapmayı yasaklayarak *Uṣûlu'l-kâfî* (Kuleynî), *men-lâ-Yaḥżuruhu'l-fakîh* (Şeyh Sadûk), *el-Istıbṣâr* ve *Tehẕîbü'l-aḥkâm* (Ebû Ca'fer et-Tûsî)'dan oluşan *Kütüb-i erbaa*'da geçen haberleri doğru kabul edip senetlerinin araştırılmasına gerek duymayan Şiî-İmâmî ekoldür (Muṣṭafâ 'Abdulkerîm el-Hatîb, *Mu'cemu'l-muṣtalaḥât ve'l-elḳābi't-târiḫîyye*, [Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1992]: 20).

1.1. İmama İsmet Sıfatını Nisbet Etme

İsmet, kelime olarak menetmek, korumak, sığınmak ve tutunmak anlamlarına gelmektedir (İbn Manzûr, ts., 12: 403). Terim olarak ise kişinin günâh işleme imkânı bulunduğu halde bundan sakınma yetisidir (Cürcânî, 1938, 127). Arapça'da, "Biz Allah'ın ismetindeyiz (korumasındayız)" ve "O, mekrûh bir fiil işlemeye çağrıldı, fakat bundan yüz çevirip o fiili işlemekten istî'sâm etti (korunmak istedi)." denir (Zemahşerî, 1998, 1: 657).

İsmet masdarının kökü olan â-s-m (ع - ص - م)'nin çekimli halleri, birçok ayette geçmektedir ('Abdülbâkî, 1945, 463). "Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni teblîğ et, eğer bunu yapmazsan O'nun verdiği peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun. Allah, seni insanlardan korur (والله يعصمك من الناس)." (el-Mâ'ide 5/67) ayetinde ismet, Hz. Peygamber'in Allah tarafından korunması anlamında kullanılmaktadır. *Masûm* ise ismet masdarının ism-i mef'ûlü olarak "Allah tarafından korunan kişi" anlamındadır. Resûlullah'ın, "Masûm, Allah'ın koruduğu kimsedir." (Buhârî, "Kader", 8) sözünde de bu kelime aynı anlamda kullanılmıştır.

Allah tarafından her türlü kötülük ve günâhtan korunmuş olma (masûmiyet), peygamberlerin sıfatlarından biridir. Bir insan olan peygamber de kötülük işleme imkânına sahip olduğu halde söz ve fiillerinde peygamberliğine halel getirebilecek her türlü hatadan ve unutkanlıktan korunmuştur. Bu hususa değinerek ismetin peygamberlere has bir sıfat olduğunu vurgulayan İsfehânî (ö. V/XI. yy'ın ilk çeyreği), "ismetu'l-enbiyâ"yı şöyle tanımlamaktadır: "Allah'ın, peygamberleri üstün cismî ve nefsî özelliklerle donatması, onlara yardım edip ayaklarını sabit kılması, indirdiği sekînetle kalplerini (günâh ve kötülüğe meyletmekten) korumasıdır." (İsfehânî, 2009, 570).

İmama da peygamber gibi ismet sıfatını atfeden İmâmîyye, din ve dünya işlerinde onun küçük veya büyük her türlü hata ve günâhtan korunmuş olduğunu ileri sürmektedir. Şeyh Sadûk (1971, 33), peygamberler, imamlar ve meleklerin masûm olup Allah tarafından her türlü günâh ve mâsiyetten korunmuş oldukları hususunu İmâmîyye'nin üzerinde birleştiği bir inanç olarak aktarmaktadır. Sözlerinin devamında peygamberler ve imamların kemâl-i tam ile donanmış olup her işin öncesi ve sonrasının te'vîlini bildiklerini belirten müellif, bu nedenle onların hiçbir hata ve günâh işlemediklerini, hiçbir hallerinde noksanlık, isyan veya bilgisizlikle nitelenemeyeceklerini ifade etmektedir.

"İsmet"in anlamını, insanın meydana gelmesinden sakındığı şeyden korunması olarak aktaran Şeyh Müfîd (1992a, 134), masûmiyet için de "mükellefin güç yetirebildiği halde günâh işlemesine ve Allah'a karşı gelmesine engel olan, Allah vergisi bir sıfat" tanımını yapmaktadır. Onun, Resûlullah'ın tüm yaşamında yanılma, unutma, kasıtlı veya kasıtsız herhangi bir nedenle küçük büyük herhangi bir günâh işleme gibi bir durumunun bulunmadığına yönelik ifadeleri, İmâmîyye'nin hicrî IV. (X.) asırdan sonraki *ismetu'l-enbiyâ* inancını özetlemektedir.

Şeyh Müfîd (ts., 35-40)'e göre Hz. Peygamber'den sonra onun yerine din ve dünya işlerine riyâset eden erk olan imâmet, nübüvvet gibi bir lütûf ve vacip bir iştir. Bu nedenle imamın da peygamber gibi masûm olması bir zorunluluk olup hata etmesi câiz değildir. Bu, "imamın sözünün doğruluğu ve önceki imamın sabit olmasının teminâtı"dır. Çünkü imama hata ve günâh nisbet edilmesi, onun inkâr edilebilirliği sorununu doğurur ki bu da onun kötülüklerden nehyetmesinin vücubiyetini ortadan kaldırmak demektir.

İmamın ismeti inancını çoğunlukla imamlara nisbet ettiği rivayetlere dayandıran İmâmîyye, peygamberlerin masûmiyetinden söz eden ayetleri de bu düşüncesine mesned yapmaktadır. "Bizden masûm olmayan hiçbir imam yoktur. Kişinin, kendisiyle fark edildiği bir yaratılış özelliği (bedensel bir özellik) olmayan ismet, ancak nassa dayanır." sözünün atfedildiği Ali b. el-Hüseyn'in (ö. 94/712) "masûm"u şöyle tanımladığı rivayet edilmektedir: "Masûm: Allah'ın ipine sımsıkı sarılandır. Allah'ın ipi Kur'ân'dır ki bu ikisi kıyamet gününe kadar birbirinden ayrılmazlar. İmam Kur'ân'a, Kur'ân da imama yönlendirir." Rivayetin devamında Ali b. el-Hüseyn'in sözlerinin bitiminde, إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم "Gerçekten bu Kur'ân en doğru yola götürür." (el-İsrâ 17/9) ayetini bu hususa delil olarak zikrettiği ifade edilmektedir. Ca'fer es-Sâdık'ın da "masûm"u, "Allah'ın tüm haram kıldıklarından korunmuş ve hakkında, و من يعتصم بالله فقد هُدي إلى صراط مستقيم 'Kim Allah'a sımsıkı bağlanırsa, kesinlikle o, doğru yola iletilmiştir.' (Âl-i 'İmrân 3/101) buyrulan kişidir." şeklinde tanımladığı rivayet edilmektedir (Şeyh Sadûk, 1979, 132).

İmâmî müelliflerin imamın ismetine delil getirdikleri naslardan biri, "Hani, Rabbin meleklere: 'Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım.' demişti." (el-Bakara 2/30) ayetidir. Bu ayeti imamın ismetinin delillerinden sayan Şeyh Sadûk'a (1991, 22) göre Allah, masûmiyet sıfatını taşımayan kişiyi istihlâf etmez. Kur'ân'ın birçok te'vîl veçheleri içerdiğinden söz eden müellif, imamın sözünü de buna kıyaslayarak onun ismetinin delillerinden birinin de her sözünün birçok te'vîl içermesi olduğunu belirtmektedir. Allah ve Resûlünün Kur'ân ve Sünnet'ten murat ettiklerini eksiksiz haber verecek, hatadan korunmuş, masûm bir muhbire ihtiyaç olduğunu ifade eden müellife göre masûm olmayanın imâmeti, Allah'ın insanları farklılık içeren yorumlarıyla baş başa bırakması ve onları din konusunda ihtilâfa terk etmesi anlamına geldiğinden câiz değildir (Şeyh Sadûk, 1979, 133-134).

İmamların ismeti konusunda (Şeyh Sadûk, 1979: 133)'te zikredilen bir rivayette Hişâm b. el-Hakem'in (ö. 179/795) görüşlerine yer verilmektedir. Biraz uzunca olan bu rivayete göre, Hişâm, daha alt mertebede olanlara ait özellikler olan hırs, haset, gazap ve şehvetin masûm kişide bulunmadığını söylemiştir. Ona göre hiç kimsenin kendisinden daha üst mertebede olmaması nedeniyle masûmun haset etmesi câiz olmadığı gibi onun dünya işleri için öfkelenmesi de câiz değildir. Masûmun gazabı ancak Allah içindir. Allah tarafından Hz. Peygamber'in görevinin bir benzerini yerine getirme yükümlülüğü verilen imamın da Resûlullah gibi ismet sıfatını taşıması bir zorunluluktur.

Konuyu hocasının söyledikleri doğrultusunda aktaran Şeyh Müfîd (1992a, 65), imamın hükümleri uygulama, suçluları cezalandırma, sınırları ve şeriâti koruma açısından peygamber konumunda olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu nedenle onun da peygamber gibi masûm olmasının bir zorunluluk olduğunu belirten müellife göre imamın da peygamber gibi, günâh işlemesi veya bir şeyi unutması câiz değildir.

İmâmetin ilk şartının ismet olduğundan söz eden Tûsî (ö. 460/1067), dinî ve dünyevî işlerde yanlış yapmaması için imamın bu sıfatı taşımasının zorunlu olduğunu belirtmektedir. İmamın yanlış yapabilmesinin câiz olması halinde insanların ona ihtiyaçlarının kalmayacağını söyleyen müellif, imamın tasarrufa imkân bulması için de Allah'ın ona itaati farz kılmasının vacip olduğunu ifade etmektedir (Tûsî, 1986, 297-306).

Peygamberler ve imamların Allah tarafından küçük büyük her türlü günâhtan korunmuş olduklarını belirten Şeyh Müfîd (1992b, 129-30)'e göre akıl, peygamberlerin farzları terk

etmelerini câiz görmezken isyan kastı olmaksızın mendûp şeyleri terk etmelerini ise câiz görmektedir. Hz. Muhammed ve on iki imamın ise çocukluklarında da mendûpları terk etmekten uzak olduklarını belirten müellif, imam için sorumluluk çağından önce de noksanlık ve bilgisizliğin söz konusu olmadığını söyleyerek onun küçük yaşlardaki bu kemâl derecesini Hz. İsa ve Hz. Yahyâ'nın durumuna benzetmektedir.

İsmeti, kulun çirkin bir fiilî yapmaktan kaçınmayı seçmesini gerektiren ilâhî bir lütûf olarak tanımlayan Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044), imamın masûm olmasının vacip olduğunu vurgulamaktadır (Murtazâ,1986, 325-326). Böyle olmazsa, masûm bir reîse varıncaya kadar, insanların bir imama olan ihtiyacının devam edeceğini söyleyen müellife göre imâmın ismeti vacip olunca, onun Allah tarafından belirlenmesi de vacip olmaktadır (Murtazâ, 1986, 20).

İmâmîyye'nin ismet sıfatı açısından da imamla peygamberi özdeşleştirdiği görülmektedir. Bu özdeşleştirmenin bir sonucu olarak da Hz. Peygamber'in ismetinden söz eden tüm nasları imamın masûmiyeti için de dayanak yapmaktadır. "Ey Resûlullah'ın ev halkı! Allah sizden ancak günâh kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor." (el-Ahzâb 33/33) ayeti ile Allah'ın, Ehl-i beytin masûmiyetini beyan ettiğini belirten Hıllî (ts., 80), masûmu, "günâh ve çirkin hiçbir fiili işlemeyen kişi" olarak tarif etmekte bunun da ancak Allah'ın onlardan pisliği gidermesi tarzında, vahiyle gerçekleşebileceğini söylemektedir.

İmâmîyye'nin, imamın masûmiyeti düşüncesini bina ettiği bir diğer husus da Allah'ın yalnızca hasen (iyi) şeyi yaratmasını vacip görmesidir. İmamın ismetinden söz eden tüm müellifler bu hususa da dikkat çekmektedirler. Onların bu husustaki düşünceleri (Hıllî, 1985, 76-78)'de geçtiği üzere masûm olmayanın imam olarak tayin edilmesinin çirkin bir iş olduğu şeklindedir. Bu nedenle imamın, hasen olanı yaratması vacip olan Allah tarafından belirlenmesi bir zorunluluktur. Yine Allah'ın mutlak masûm olmayana itaati emretmesi de aklen çirkin bir iş olduğundan, O'nun itaat edilmesini emrettiği her insan masûmdur. Masûm olmayanın imam olup olmadığının kesin olarak bilinmesinin mümkün olmaması, böyle birisinin imam olmasının câiz olmadığını ortaya koymaktadır.

İmâmîyye'nin ismet teorisine mesned yaptığı naslardan biri, رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسول "Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdik ki, onlardan sonra insanların Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın." (en-Nisâ 4/165) ayetidir. Hıllî (1985, 76-100), insanlardan hücceti (mazereti) kaldıran bu ayetin, Resûlullah'tan sonra ismet sıfatıyla gelip şeriâti taşıyan ve nübüvvet dışındaki tüm işlerde onun yerini tutan kişileri ifade ettiğini söylemektedir. Yine, فإن زللتم من بعد ما جائتكم البينات فعلموا أن الله عزيز حكيم "Size apaçık deliller geldikten sonra eğer yine de yan çizerseniz, bilin ki Allah gerçekten mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir." (el-Bakara 2/209) ayetinin, kendisiyle birlikte hata ve halelin bulunmadığı beyyinâtın (apaçık delillerin) ancak masûm imam ile tahakkûk edeceğinin kanıtı olduğunu belirten müellife göre hatanın ilişmediği *sırât-ı müstakîm*'e ancak bu nitelikteki imamın sözüyle ulaşılabilir.

Çağdaş İmâmîler de seleflerinin ortaya koyduğu masûmiyet düşüncesini aynı şekilde devam ettirmektedirler. İsmet'in sözlükte menetmek anlamına geldiğini belirten Muhammed Sened, "Masûmun ömrü boyunca Allah'ın gücü olmadan kendi gücüyle mi korunduğunu sanıyorsunuz?" sorusunu sormaktadır. Hz. Peygamber'in ismetinin, onun gaybî âlem ile irtibatının en açık delili olduğunu belirten müellif, ismeti "rabbânî bir meded (el uzatma/yardım)" olarak nitelemekte, imâmetin nübüvvet konumunda olduğuna vurgu yaparak

imamın ismetinin de peygamberinki gibi rabbânî olduğunu ifade etmektedir (Sened, 2015, 331-338).

Konuya ilişkin bu aktarımlar, erken dönem Şîî düşüncede genel olarak Ehl-i beytten olanların masûm olduğu inancının bulunduğunu göstermektedir. Bu hususa değinen Watt (1968, 32)'a göre Muhtar es-Sekâfî'nin (ö. 67/687) İbnu'l-Hanefîyye (ö. 81/700) namına hareket etmesi de bu sebebe dayanmaktadır. Abbâsîlerin de başlangıçta imâmeti İbnu'l-Hanefîyye'den tevârüs ettikleri iddiasının aynı sebebe dayandığını belirten müellif, onların Hz. Muhammed'ten sonra imâmetin onun amcası Abbâs b. Abdulmuttalib'e ait olduğu iddiasını sonradan ortaya atarak bu düşünceden vazgeçtiklerini söylemektedir.

Fırak müelliflerinin Râfıza'ya dair verdikleri bilgiler İmâmîyye'nin masûmiyet teorisi hakkında bazı ipuçları da içermektedir. Eş'ârî'nin (ö. 324/935-36) bu husustaki aktarımı, İmâmîyye'nin imamın ismetine peygamberin ismetinden de öte bir anlam ve önem atfettiğini göstermektedir. Bazı Râfızîlerin, Bedir esirlerinden fidye almasını öne sürerek Hz. Peygamber'in hata etmesini câiz gördüklerini belirten Eş'ârî (2005, 48), vahiy ile düzeltilme imkânı bulunmadığı gerekçesiyle imamın hata işlemesini ve yanılmasını câiz görmediklerini söylemektedir. Bu görüşün Hişâm b. el-Hakem'den geldiğine dikkat çeken müellif, Hz. Peygamber'e hata ve yanılma isnad eden Hişâm'ın, imamları ise bundan istisna ettiğini söylemektedir.

Peygamberlerin "zelle" olarak bilinen bazı küçük hatalar yapmalarının câiz olduğu görüşünü benimseyen Râfıza'nın, imamları bundan tezkîye etmesi dikkat çekicidir. Şeyh Sadûk ve sonrası müelliflerin Resûlullah ve imamları zellelerden de beri kılmaları, Eş'ârî 'nin (2005, 48-49) Râfıza'dan bazılarının görüşü olarak aktardığı, "Şayet kendileri için sehiv (yanılma) câiz görülse bile tümü Allah'ın hüccetleri olduğundan Hz. Peygamber ve imamlar her türlü zelleden (hatadan) masûmdurlar." inancının, İmâmîyye'de sonradan kabul gördüğünü göstermektedir.

İmamların masûm oldukları inancı, hicrî II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmıştır. Bu inanç Şeyh Sadûk, Şeyh Müfîd ve Şerîf el-Murtazâ gibi Şîi ûlemâ tarafından geliştirilerek imamların imâmetten önce veya sonra yanlışlıkla da olsa herhangi bir günâh işlemelerinin imkânsız olduğu sonucuna varılmıştır (Algar, 1993, VIII, 228). Masûmiyet inancının ortaya çıkış zamanına işaret eden bu tespiti teyit eden husus, Hişâm b. el-Hakem'in görüşleridir. Fırak kaynakları (Malatî, 1993, 21-22; Şehristânî, 1992, 187-188)'de aktarılan bilgiler, nas ve tayine dayalı imâmet düşüncesini ilk kez sistemli bir şekilde ele alan Hişâm'ın, Ali'ye ismet sıfatını atfederek onun Allah tarafından imam seçildiğini ileri sürdüğünü ortaya koymaktadır.

Günâh ve hatadan masûm olmanın peygamberlerin özelliği olduğunu söyleyen Ehl-i sünnet, bu sıfatı yalnızca onlara has kılmaktadır. Nebî ve resullerin kasıtlı olarak küçük büyük her türlü günâhı işlemekten korunmuş oldukları şeklindeki Sünnî ismet inancına değinen Pezdevî (ö. 493/1100), hata veya unutkanlığa dayanan "zelle"yi ise bundan istisna edildiğini belirtmektedir. Eş'ârî 'nin, peygamberlerin zellelerden de korundukları görüşünü de hatırlatan müellif, onun bu düşüncesini peygamberlerin yaptıkları bazı hataların nübüvvetlerinden öncesine ait olmasına dayandırdığını söylemektedir (Pezdevî, 2013, 172).

Sünnîlikte peygamberlerin masûmiyetinin, nübüvvet sonrasıyla ilişkilendirdiğini belirten Bagdâdî (ö. 429/1037-38), nübüvvetten önce ise peygamberlerin günâh işlemelerinin câiz görülerek bazı ayetlerin buna delil getirildiğini söylemektedir. Ehl-i sünnet'in sehiv (yanılma)

ve hatayı günâhlardan saymadığı için peygamberlerden bunların sadır olmasını câiz gördüklerinden söz eden müellif, Resûlullah'ın dört rekaâtlik bir namazda yanılarak ikinci rekaâtta selam verdikten sonra iki rekaât daha kılarak sehiv secdesi yaptığını belirten bir rivayeti bunun kanıtı olarak sunmaktadır (Bagdâdî, 1928, 168).

Masûmiyet, nübüvvet ve risâletin şartlarındandır. İmamların takîyye anında imâmetlerini inkâr edip imam olmadıklarını söylemelerini câiz gören İmâmîyye, aslında onların yalan söyleyebileceğini kabul etmiş olmaktadır (Bagdâdî, 1928, 278). Bu durum, bir yandan imamın ismetini iddia ederken öbür yandan gerektiği zaman onun yalan söylemesine cevâz veren İmâmîyye'nin imamların masûmiyeti iddiasının, İmâmet Doktrinini temellendirmeye yönelik, tutarsız bir düşünce olduğunu ortaya koymaktadır.

İmâmîyye'nin imamlara ilişkin farklı görüşleri ve imâmetin kiminle sürdürüleceğine dair farklı rivayetleri de imamların masûmiyeti söylemini geçersiz kılmaktadır. Söz konusu rivayetlerin muttasıl senetlerinin bulunmayışı ve İmâmîyye'nin buna dair muarız görüşleri ise konuya ilişkin rivayetlerin masûm imamlardan intikal ettiği iddiasını teyit etmemektedir (İbn Teymîyye, 1986, 4: 17-18).

İmâmet için ismet iddiasını, nübüvvet için "ortaklık" iddiasına denk gören İbn Teymîyye (ö. 728/1328), masûm olup her sözüne uyulması vacip olan tek kişinin peygamber olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle birçok ayette peygamberlere indirilene iman edilmesinin emredildiğine (Bk. el-Bakara 2/136, 177, 285) vurgu yapan müellif, Resûlullah'tan başkasının masûmiyetine inanmanın, o kişinin tüm dediklerine iman etmek anlamına geldiğine ve lafzen ona "nebî" denilmese de aslında onun böyle kabul edilmiş olduğuna dikkat çekmektedir (İbn Teymîyye, 1986, 6: 187-188).

İmâmîyye'nin ismet düşüncesinin Hişâm b. el-Hakem'in görüşlerine dayandığı anlaşılmaktadır. Hataları vahiyle düzeltildiği için peygamberin "zelle" türünden bazı hatalı fiillerin sadır olmasını câiz görüp imamlara ise bu tür fiilleri nisbet etmeyen Hişâm'ın, ismetu'l-evsiyâyı ismetu'l-enbiyâdan daha üst bir seviyede sunmduğu görülmektedir. Onun bu düşüncesini geliştiren Şeyh Sadûk ve öğrencileri, peygamberlerden zellelerin de sadır olmasının câiz olmadığına yaptıkları vurguyla bu hususta bir tashîhe gittikleri, böylece İmâmîyye'de Resûlullah'ın ismetinin imamınkiyle eşit düzeyde olduğu inancının ancak hicrî V. (XI.) yüzyılda yerleştiği anlaşılmaktadır.

İmamın masûmiyeti inancını Resûlullah'ın ismetiyle özdeşleştirerek aktaran İmâmî anlayışın, takîyye anında imamın yalan söylemesine cevâz vermesi dikkat çekicidir. İmâmîyye'nin masûmiyet teorisiyle çelişen bu durum, bu inancın nas ve tayin fikrinden kaynaklandığını göstermektedir. Çünkü Allah'ın hasen (iyi) olan şeyi yaratmasını vacip görerek O'ndan kabîh (çirkin) fiillerin sadır olmasını câiz görmeyen İmâmîyye, bu düşüncesinin bir neticesi olarak da Allah'ın seçtiği imamın her açıdan peygamber gibi mükemmel ve masûm olması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır. Bu düşünce nihayetinde imâmetin nübüvvet makamı, imamın da peygamber konumunda olduğunu söyletirken; öbür yandan da imamın vahiy, mûcize ve diğer özelliklerinde de Hz. Peygamber'le özdeşleştirilmesinin yolunu açmaktadır.

1.2. İmama Melekle İletişim Nisbet Etme

Yazmak, göndermek, işaret etmek, ilhâm etmek, emretmek ve gizlice konuşmak anlamlarına gelen vahiy (Halîl b. Ahmed, 2003, 4: 353; Zemahşeri, 1998, 2: 324), Allah'ın emrini, hükmünü veya bildirmek istediği bir şeyi, hızlı ve gizli bir biçimde peygamberine iletmesi demektir (İbn Manzûr, ts., 25: 379-380). وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء "Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder." (eş-Şûrâ 42/ 51) ayetinde vahiy çeşitlerine değinilmiştir. Bu ayetteki birinci tür vahyin *ilhâm* olduğunu belirten Taberî (ö. 310/923), perde gerisinden vahyi Hz. Musa örneğiyle açıklamakta, vahyin son çeşidini de melek vasıtasıyla vahiy şeklinde tefsir etmektedir (Taberî, 1994, 6: 506). Ayetin iniş sebebinden söz eden Kurtubî (ö. 671/1273), Yahudilerin Hz. Peygamber'e gelerek Hz. Musa gibi Allah'a bakıp O'nunla konuşmadığı sürece ona inanmayacaklarını söylemeleri üzerine bu ayetin indiğini belirtmekte, vahiy türlerini ise benzer şekilde açıklamaktadır (Kurtubî, 1950, 26: 53).

Müfessirlerin açıklamalarından da anlaşıldığı üzere vahiy çeşitlerinden ilki olan "ilhâm", peygamber olmayanlara da nisbet edilebildiği; diğer ikisi tür vahyin ise "kurumsal (peygamberlere has)" vahyin karşılığı olduğu anlaşılmaktadır. İmamı peygamberle özdeşleştiren İmâmîyye, kurumsal vahyin son bulduğunu söylemekle birlikte, imam-melek iletişimini konu edinen rivayetler çerçevesinde imama bir tür vahiy nisbet etmektedir. Bundan kurumsal vahyi mi yoksa ilhâmı mı kastettiğinin tespiti için, konuya ilişkin rivayet ve yorumlarının irdelenmesi gerekmektedir.

İmamı her açıdan peygamberle özdeşleştiren İmâmîler, (Şeyh Sadûk, 1991, 35-36; Hıllî, 1985, 78-96; Kâşifulgıtâ, 1990, 133)'te geçtiği üzere kurumsal vahiy konusunu bundan istisna ederek nübüvvete has olan bu özelliği imamlara nisbet etmekten kaçınmaktadırlar. Bunun yanında (Şeyh Sadûk, 1971, 42)'de belirtildiği üzere imamların tüm söz ve davranışlarının vahye dayandığı, onlara yapılan itaat veya isyanın Allah'a karşı yapılmış olduğu hususu, İmâmîyye'nin üzerinde uzlaştığı bir inanç olarak sunulmaktadır.

İmamlardan gelen tüm haberlerin Allah'ın kitabına uygun ve birbiriyle tutarlı bir bütünlük arz ettiğini söyleyen Şeyh Sadûk (1971, 10-15), bunu onların sözlerinin vahiy kaynaklı oluşuyla temellendirmektedir. "Onların sözleri Allah'tan başkasından gelseydi, çelişki içerirdi." diyen müellif, imamlara itaati Allah'a itaatle eşdeğer görmekte, imamların sözlerinde bulunan çelişkileri ise zıhâr (Mücâdele 58/3-4) ve yemin kefâretindeki (el-Mâ'ide 5/89) üçlü seçeneklere benzeyen zâhirî uyuşmazlıklar olarak nitelemektedir.

İmâmîyye'nin, meleğin imama kurumsal vahiyle inmesinin menedildiği hususunda icmâ üzere olduğunu belirten Şeyh Müfîd (1992a, 68-70)'e göre o her ne kadar nebî değilse de akıl ona vahiy inmesine herhangi bir engel görmemektedir. İmamın rüyasını da peygamberinki gibi *rüyây-ı sadıka* olarak niteleyen müellif, aklın Hz. Peygamber'den sonra bir peygamber gönderilmesini muhâl görmediğini, ancak icmâ ve ilmin bunu menettiğini söylemektedir. Bu söylediklerine, أن ارضعيه فإذا خفت عليه فألقيه في اليم "Onu emzir, başına bir şey gelmesinden korktuğun zaman onu denize (Nil'e) bırak." (el-Kasas 28/7) ayetini delil getiren müellif, imam-melek iletişimini "ilhâm" anlamındaki vahiy şeklinde sunmaya çalışmaktadır.

Görüldüğü üzere İmâmîler, bir yandan imam-melek iletişimini nübüvvet vahyinden ayırırken, diğer yandan da vahye dayandırdıkları imamın sözlerini, Allah ile Resûlünün sözlerine denk tutmaktadırlar. Bu durum, her ne kadar imama peygamber demeyip ona nisbet

ettikleri vahyi kurumsal vahiyden ayırsalar da -imam-melek iletişimini kurumsal vahiyden bir derece düşük göstermenin dışında- aslında imamı peygamber, sözlerini de kurumsal vahiyle eşdeğer gördüklerini ortaya koymaktadır. Çünkü imamın hiçbir şeyi kendiliğinden yapmadığı, her halinin Allah'ın emrine dayandığı ve onun bu çerçeveyi asla aşmadığını ifade eden İmâmî rivayet ve yorumlar, onun da peygamber gibi وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى "O (Resûlullah), nefis arzusu ile konuşmaz. (Size okuduğu) Kur'ân, ancak kendisine bildirilen bir vahiydir." (en-Necm 53/3-4) ayetinin muhatabı kılındığını ifade etmektedir.

İmâmîyye'nin, imam-melek iletişimiyle ilişkilendirdiği kavramlardan biri de "muhaddes"tir. *Muhaddes*, içine veya kalbine doğan şeylerin, bu içe doğuşa uygun şekilde meydana geldiği kişiyi ifade etmektedir (İbn Kayyım, 2011, 254). Başka deyişle bu kavram ilhâm alan, belirttiği görüş ve ortaya koyduğu zannın gerçekle birebir bağdaştığı ve meleklerin kendisiyle konuştuğu kişi anlamındadır (Tanâhî, 2008, 1-2: 1485-1486).

Muhaddes kavramı Ebû Hüreyre'den rivayet edilen, "Sizden önceki ümmetlerde muhaddesler vardı. Şayet ümmetimde bir muhaddes olsaydı, o da Ömer olurdu." (Buhârî, "Fedâilü's-sahâbe", 6) hadisinde geçmektedir. İlhâm almak veya kişinin görüşünün isabetli olması şeklinde genel bir anlam içeren bu kavramın, imam-melek iletişimini konu alan rivayetlerde ise "imâmın vahiy aldığı" anlamında kullanılması dikkat çekicidir.

Konuya ilişkin bir rivayette, "Ali'nin kalbine nakşolunuyor veya göğsüne ve kulağına çınlatılıyor." sözünün iletildiği Ca'fer es-Sâdık'ın, "Ali muhaddes idi." diyerek bunu onayladığı belirtilmektedir. Rivayetin devamında soruların çoğalması üzerine Ca'fer'in, "Kureyzâoğulları ve Nadiroğullarıyla savaşıldığı günde Cebrail, Ali'nin sağında, Mikaîl ise solunda, onunla konuşuyorlardı." açıklamasını yaptığı ifade edilmektedir (Saffâr, 2010, 361).

İmâmîyye'nin imamlara hasrettiği muhaddes kavramıyla onlara bir tür vahiy nisbet ettiğini gösteren diğer bir husus da وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يُلقي الشيطان ثم يُحكم الله آياته "Senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki, bir şey temenni ettiği zaman şeytân onun bu temennisine dair vesvese vermiş olmasın. Ama Allah, şeytanın vesvesesini giderir. Sonra Allah, âyetlerini sağlamlaştırır." (el-Hac 22/52) ayetine yüklediği anlamdır.

Erken dönem müellifleri Saffâr (2010, 361) ve Kuleynî (1990, 1: 230-231)'nin aktardıkları rivayetlerde, el-Hac 22/52. ayetteki "nebî" kelimesinin yanına "ولا محدث" ifadesi de konulmuştur. Böylece ayetteki nübüvvetin yanına imâmet de konularak imamın sözlerinin de peygamberinki gibi Allah tarafından korunmuş olduğu imâ edilmektedir. Söz konusu ayetin "muhaddes" ibaresini de içeren formunun Ehl-i beyt kırâati olduğunu belirten Kuleynî (1990, 1: 230), "nebî, resûl ve muhaddes" bölüm başlığı altında buna ilişkin birçok rivayet aktarmıştır. Bunlardan, "Ashâbımızın birçoğundan…" senediyle başlayan bir rivayete göre Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık, bu üç kavramı şöyle açıklamışlardır: "Resûl, meleğin kendisine görünüp onunla konuştuğu kişidir. Nebî, meleği uykusunda görendir. Nübüvvet ve risâlet bunlardan yalnızca birinde toplanır. Muhaddes ise meleğin sesini duyar, fakat sûretini göremez."

Bu rivayette de görüldüğü üzere her ne kadar İmâmîyye, imamı Hz. Peygamber'le özdeşleştirmekte ve bazen bunlardan ilkini ikincisinin önüne geçirmekte ise de Resûlullah'ın imamdan bir derece önde olduğunu ifade etmeyi de ihmal etmemektedir. Bu husustan söz eden

Bozan (2006, 13), İmâmîyye'ye göre nebî ile muhaddes imamlar arasındaki farkın içerikle değil melekle iletişim şekliyle ilişkili olduğuna dikkat çekmektedir.

İmam-melek iletişimini, "Ey Resûlullah'ın ev halkı! Allah sizden ancak günâh kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor." (el-Ahzâb 33/33) ayeti bağlamında ele alan Muhammed Sened (2015, 181-182), bu ayetin, konuşma ve işitmeye dayanmayan bir tür vahye işaret ettiğini söylemektedir. Allah'tan haber almanın nübüvvete has bir özellik olmadığını vurgulayan müellif, vahyi "gizli bir şekilde gayb ile irtibatı bulunan daha genel bir durum" olarak nitelemektedir. Allah'ın kudret eliyle imamlardan pisliği giderip onları tertemiz yaptığını belirten müellife göre bu durum, imamlarda bir tür vahiy alma fıtratının bulunduğunu göstermektedir. İmamların ahlâkını Hz. Peygamber'inkiyle karşılaştırarak وإنك لعلى خلق عظيم "Sen, elbette yüce bir ahlâk üzeresin." (el-Kalem 68/4) ayetinin onları da kapsadığını söyleyen Sened (ts., 89)'e göre imamlarda vahiy alma özelliği olan "ıstıfâ (seçilmişlik)" sıfatı bulunmaktadır.

Ömer b. el-Hattâb'ın muhaddesliğinden söz eden hadisin, "Şayet ümmetimde bir muhaddes olsaydı…" şeklinde şart edatıyla başlamasını Hz. Peygamber'in, muhaddesliği önceki ümmetlere hasrettiğine delil getiren İbn Teymîyye (1986, 256-260), Resûlullah'ın mükemmelliği nedeniyle Ümmet-i Muhammed'in muhaddeslere ihtiyacının bulunmadığını belirtmektedir. el-Hac 22/52. ayetinin "muhaddes" kavramını da içerdiği faraziyesinin doğru kabul edilmesi halinde söz konusu hadisin, ayetin bu formunun neshedildiğine işaret ettiğini belirten müellife göre muhaddesin temennisinin şeytanın vesvesesine açık olduğunu gösteren bu nesh, imamın masûmiyetini de kapsamaktadır.

Müfessirler, Hz. Peygamber'in bazı ayetleri okurken şeytanın, Allah'ın indirmediği şeyleri onun okuyuşuna karıştırmak istemesi (*Garanik olayı*) üzerine el-Hac 22/52. ayetin indirildiğine yönelik yorumlar aktarmaktadırlar. Buna göre ayetin anlamı, "Biz senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki, Allah'ın kitabını okuduğunda veya konuştuğunda, şeytan onun sözlerine vesvese katmak istemesin. Fakat Allah, nebîsinin diliyle şeytanın vesvesesini giderir ve onu iptal eder." şeklindedir (Taberî, 1994, 5: 331). Mâturîdî (2004, 3: 379-380)'ye göre Resûlullah, Necm sûresini okurken أفرئيتم اللات والعزّى ومنات الثالثة الأخرى "Lât ve Ûzza'ya ve diğer üçüncüsü Menât'a ne dersiniz?" (en-Necm 53/19-20) ifadesine geldiğinde melek sûretinde gelen şeytanın, "Onlar ûlu kuğulardır, şefaâtleri umulur." sözünü onun sözlerine karıştırdığı yönündeki anlatım isabetli değildir. Müfessire göre Resûlullah, Kâbe'de namazda Kur'ân okurken en-Necm 53/20. ayetine geldiğinde onu dinlemekte olan müşrikler bu eklemeleri aynı makamda söyleyerek onun söylediklerine benzetmeye çalışmışlardır.

el-Hac 22/52. ayet için genel ve özel olarak iki tür sebeb-i nüzûl aktaran İmâmî müfessirlerden Kummî (2013, 2: 682), Garanik olayını genel sebep olarak zikretmektedir. Müfessirin aktardığı özel sebep ise dikkat çekicidir. Rivayete göre acıkan Resûlullah'ın yiyecek istediği bir sahâbî, onun için bir keçi kesip kızartmıştır. Kendisine et getirildiği esnada Hz. Peygamber; Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'in de orada bulunmalarını temenni etmiş, ancak Ebû Bekir ve Ömer çıkagelmişlerdir. "İşte, şeytanın, peygamberin temennisine karıştırdığı vesvese, 'Ebû Bekir ve Ömer'dir." diyen müfessire göre "Allah'ın, şeytanın söylediğini gidermesi", o ikisinden sonra Ali'nin gelmesi; "ayetlerini sağlamlaştırması" da Ali'ye yardım etmesi anlamındadır.

Aktarılan yorumlardan anlaşıldığı üzere genelde tüm peygamberlere, özelde ise son peygamber Hz. Muhammed'e yönelik olan el-Hac 22/52. ayetteki "nebî" isminin yanına "imam"ı da koyan İmâmîyye, onun temennisinin de peygamberinki gibi şeytanın vesvesesinden korunduğunu ve sözlerinin de peygamber sözü gibi korunduğunu iddia etmektedir. Nübüvvetle risâleti birbirinden ayırarak ikincisinin devam ettiğini ileri süren İmâmîyye'nin, aynı anlayışı vahye de uyguladığı anlaşılmaktadır. Yani, bir yandan kurumsal vahyin son bulduğunu söyleyrken; öbür yandan imamın sözlerinin Allah'tan bir onaya dayandığını ileri sürmeleri, imâmeti nübüvvetin devamı olarak gördükleri gibi imama da kurumsal vahiyden bir derece düşük düzeyli bir vahiy nisbet ettiklerini göstermektedir. Bu vahyi ilhâm olarak nitelemek de zordur. Çünkü onlar bu konudan söz ederken "ilhâm" ibaresini değil "vahy"i kullanmaktadırlar. İmamın iradesinin Allah'ın iradesiyle aynı doğrultuda olduğunu; onun için bilgisizlik, hata, yanılma ve unutmanın söz konusu olmadığını söylemeleri imam-melek iletişimini ilhâmın bir derece üstünde, kurumsal vahyin ise bir derece altında bir mevkiye konumlandırdıklarını göstermektedir.

1.3. İmama Mûcize Nisbet Etme

Kudretin zıddı olan "âcz" kelimesinden gelen mûcize, nebînin nübüvvetini ispat etmek ve ona karşı koyanlara meydan okuyarak onları acze düşürmek için ortaya koyduğu, harikulâde olaylardır (Bagdâdî, 1928, 180). Mûcizede; Allah'ın fiili olması, hârikulâde olması, insanların benzerini yapmaktan âciz olmaları, nübüvvet iddiası için ortaya konulup benzerini getirmeleri konusunda insanlara meydan okunması ve ortaya konulan olağanüstü olayı yalanlayan bir durumun olmaması şartları aranmaktadır (Cüveynî, 1992, 63).

Tanımından da anlaşıldığı üzere peygamberliğin ispatına yönelik bir *alâmet-i fârika* olan mûcize, onlara has bir durumdur (Bagdâdî, 1928, 173-175). Nübüvvetin tüm özelliklerine imâmeti de ortak kılan İmâmîyye, mûcizeyi de (Makarrî, 1993, 85)'te ifade edildiği üzere "risâlet veya imâmet iddiasında bulunan kişinin doğruluğunun kendisiyle bilindiği şey" olarak tanımlamaktadır.

Mûcize tanımında "risâlet"in yanına "imâmet"i de koyan İmâmîyye'nin, imama mûcize nisbet ederek bu açıdan da onu peygamberle özdeşleştirdiği görülmektedir. Şiâ'nın imamlara mûcize nisbetini, evliyâların kerâmetlerinin mûcize olarak ifade edilmesi şeklinde değerlendiren İbn Teymîyye (1986, 4: 36), bunun bir ıstılâh olarak kullanıldığını söylemektedir. Ancak İmâmî müelliflerin imamın mûcizesini peygamberinkiyle kıyaslayarak aynı düzeyde sunmaları bu açıklamayı teyit etmemektedir.

İmâmîyye'ye göre peygamberlere nisbet edilen mûcizenin, imamlara ve salihlere de nisbet edilmesi de câizdir (Tûsî, 1956, 1: 255). İmamların eliyle mûcizelerin meydana gelmesinin ve kendilerine Allah tarafından bildirim yapılmasının (vahyin) câiz olduğunu belirten Şeyh Müfîd (1992a, 68-69)'e göre onlar için bu durum aklen vacip olmasa da kıyasen de buna bir engel bulunmamaktadır. Bu hususun sem'î haberlere dayandığını belirten müellif, bunu İmâmîyye'nin çoğunluğunun görüşü olarak aktarmakta, bir kısmının ise peygamberler için vacip görülen mûcizeyi, imamlar için de aklen vacip gördüğünü ifade etmektedir.

Mûcizenin peygamberliğe işaret eden özel bir delil olmadığını söyleyerek onu, kişinin davasının sıhhatinin kanıtı olarak niteleyen Şeyh Müfîd (2005, 110-111)'e göre mûcize, iddia sahibinin insanları tasdîk etmeye çağırdığı şey (nübüvvet, imâmet) hususunda doğru söyleyip söylemediğini ortaya koyan bir delildir. Nübüvvet veya imâmetten hangisi iddia ediliyorsa,

mûcize iddia sahibinin bu husustaki doğruluğunun kanıtıdır. كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم أنى لك هذا قالت هو من عند الله "Zekeriyyâ, onun bulunduğu bölmeye her girişinde yanında bir yiyecek bulurdu. 'Meryem! Bu sana nereden geldi?' derdi. O da 'Bu, Allah katından.' diye cevap verirdi." (Âl-i 'İmrân 3/37-38) ayetlerinin Hz. İsa'nın annesi Meryem'in mûcizesine işaret ettiğini belirten müellif, nebî veya resûl olmayan bu şahsın masûm kullardan olduğunu söylemektedir. Peygamberler için bir mûcize olan vahyin salih kullara da verildiğini belirten müellif, "Onu emzir, başına bir şey gelmesinden korktuğun zaman, onu denize (Nil'e) bırak." (el-Kasas 28/7) ayetini Hz. Musa'nın annesine vahyedildiğine delil getirdikten sonra, başkalarından ayırt edilmesi için imama da peygamber gibi vahiy ve mûcize verilmesine bir engel bulunmadığını ifade etmektedir.

Mûcizeyi imamın ismeti ve ona itaatin farz oluşunun delili olarak sunan Murtazâ (2004, 1: 196-197)'ya göre mûcizenin yalnızca peygamberlere hasredilmesi doğru değildir. İmamlar için de mûcizeyi câiz gördüklerini belirten Murtazâ (2012, 332-335)'ya göre bu durum sâlih mü'minler için de geçerlidir. Kişinin mütabık olduğu davasının doğruluğuna bir kanıt olan mûcizenin, nübüvvet iddia eden için peygamberliğe; imâmet iddia eden için imâmete; salih kulların da sıdkına delâlet ettiğini belirten müellife göre imâmdan mûcizenin nefyedilmesi halinde bile onun nassa dayalı imâmetinin sabit kalacaktır. Çünkü nübüvvet ile imâmet fiilî olarak aynı düzeyde olup peygamberin mûcize ile bilinmesi ile imamın nasla bilinmesi arasında bir fark bulunmamaktadır.

İmâmîlerin, Allah'ın salih kullarına bir ikramı olan kerâmeti, peygamberliğin ispat vasıtası olan mûcizeden ayırmayıp iki kavramı aynı isimle ve aynı mahiyette sundukları anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, nübüvvet veya imâmet iddiasının ispatına yönelik bir vasıta olması yönüyle mûcizeye kerâmetten daha önemli bir konum atfettikleri de görülmektedir. Bu husustan söz eden Murtazâ (2004, 336)'ya göre mûcize iddiası nübüvvete yönelikse, bundan sarf-ı nazar edilmesi, nebîden gelecek olan dinî maslahatı yitirme korkusu içermektedir. Bu nedenle nübüvvet müddeîsinin doğruluğunu ortaya koyan bu mûcizeden sarf-ı nazâr edilemez. Ancak, sadık olsa bile nebî olmayan salihin mûcizesinden sarf-ı nazâr etmede herhangi bir faydayı yitirme korkusu bulunmamaktadır. İmâmette de nübüvvetteki gibi bazı dinî faydaların kaybedilme korkusu bulunduğu için imâmet müddeîsinin sıdkını bilmek vaciptir ve onun mucizesinin de gözardı edilmesi câiz değildir.

İmâmî müellif Makarrî (ö. 547/1152), "Allah'a ibadette yüksek derecelere erişen kullara hâs kılınan mûcize gibi hârikulâde şeyler" tanımını yaptığı kerâmetin, gizlilik ve bir iddia içermemek şartlarından söz etmektedir. Mûcize için ise Allah'ın fiilinden olmak, hârikulâde olmak ve kişinin iddiasına uygun olmak ile insanları benzerini yapmaktan âciz bırakmak şartlarını sıralayan müellif, bir yandan Hz. Peygamber'den sonra başkasına nübüvvet nisbet etmeyi küfürle nitelerken diğer yandan da mûcize tanımında imâmeti nübüvvete redif yapmaktadır (Makarrî, 1993, 86).

İmamlara mûcize nisbetini konu alan rivayetlere göre Ali b. Ebû Tâlib aslan, yılan, kuş, ağaç, toprak, taş gibi varlıklarla konuşmuş (Saffâr, 2010, 544-547), buluta binerek havada uçmuştur (Saffâr, 2010, 452). İmamlar, bir ışık hüzmesi vasıtasıyla doğu ile batı arasında ne varsa hepsini görmüşlerdir (Saffâr, 2010, 479-480). Konuya ilişkin bir diğer rivayete göre Ca'fer es-Sâdık, imamların *nutka-i şecere* (mûcize olarak istenilen her şeyi konuşturma) özelliğinin bulunduğunu söylemiştir (Kuleynî, 1990, 1: 249).

Saffâr (2010, 312-313), imamların, ölüleri dirilttiklerine dair açmış olduğu bölüm başlığı altında aktardığı rivayetlerde Ali ve diğer imamların ölüleri dirillttiklerini belirten birçok haber aktarmıştır. Bunlardan birine göre Ali, ölen bir kuzeninin mezârına gelip "Allah'ın izniyle kalk!" dediğinde ölü dirilip ayağa kalkmış ve onunla konuşmuştur.

Kütüb-i erbaâ'dan biri olan *Men lâ-yahzuruhu'l-fakîh* adlı kitapta aktarılan rivayetlerde, ikindi namazının vaktini kaçıran Hz. Süleymân ile Hz. Musa'nın vasîsi Yuşâ b. Nûn için Güneş'in yeniden doğduğunu anlatan haberler aktarılmaktadır. سنة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا "Allah'ın, öteden beri süre gelen kanunu budur. Allah'ın kanununda asla bir değişiklik bulamazsın." (el-Fetih 48/23) ayeti gereğince Allah'ın sünnetinin devam ettiğini belirten Şeyh Sadûk (1986, 145-146), O'nun Resûlullah'ın hayatında ve vefatından sonra olmak üzere Ali için de Güneş'i iki kez doğurduğuna yönelik rivayetler aktarmaktadır. Bunlardan ilki, Hz. Peygamber'in vahiy aldığı esnada başı kucağında olan Ali'nin ikindi namazını kaçırmasıyla ilgilidir. Bu rivayette Hz. Peygamber'in Ali için duâ etmesiyle Güneş'in battığı yerden doğduğu ve Ali namazını kıldıktan sonra da tekrar battığı anlatılmaktadır. Hz. Peygamber'den sonraki olayda ise Haricîlerle savaştan döndüğü sırada Babil topraklarından geçmekte olan Ali'nin, bu topraklar lanetli olduğu için bir nebî veya vasînin burada namaz kılmasının helâl olmadığını söylediği belirtilmektedir. Bunun üzerine ordusu namaz kılarken bineğine binerek uzaklaşan İmam'ın, akşam vakti girdiğinde ellerini açıp İbranice bir şeyler fısıldamasıyla Güneş'in battığı yerden doğduğu belirtilmektedir.

Konuya ilişkin diğer rivayetlerde Ali, Resûlullah ile birlikte mi'râca da çıkarılmaktadır. Enes b. Malik'e nisbet edilen bir rivayette mi'râc olayında Hz. Peygamber göğe yükseltilip Rabbine yaklaştırıldığında Allah ile arasında şöyle bir konuşma geçtiği belirtilmektedir: "Allah, 'İnsanlardan kimi seviyorsun?' buyurdu, Ali'yi seviyorum ya Rabbi, dedim. Dön bak dedi, soluma dönüp baktığımda Ali b. Ebû Tâlib'in yanımda olduğunu gördüm." (Tûsî, 1993, 352).

İbn Mutahhar el-Hıllî (ö. 726/1325), Ali'den birçok mûcize zuhûr etmesi nedeniyle bazılarının onun tanrılığını iddia ettiğini söylemektedir (Hıllî, 1963, 52). Meclisî'nin (ö. 1110/1698-99[?]) *Bihâru'l-envâr* adlı yüz on ciltlik eseri, *Kütüb-i erbaâ* ve diğer kitaplardan derlenen bu tür rivayetlerle doludur. Hâşim el-Bahrânî'nin (ö. 1107/1695), *Medînetü'l-me'âcizi'l-eimme el-isneyâşere* adlı sekiz ciltlik eseri -adından da anlaşıldığı üzere- on iki imamın mûcizelerini konu almaktadır. Ehl-i beyt mektebinde mûcizenin yalnızca peygamberlere has kılınmadığını belirten çağdaş İmâmî müelliflerden Muhammed Sened (2015, 60), imamların ve hatta onların bazı sefirlerinin de mûcize sahibi olduklarını ileri sürmektedir.

İmamlar için kerâmet yerine mûcize kavramını kullanan İmâmîyye'nin bu hususta aktardığı haberler ve yaptığı yorumlar, imamlara mûcize türünden olağanüstü olaylar nisbet ettiğini göstermektedir. Bu iddiayı çoğunlukla imamlardan gelen rivayetlere dayandıran İmâmîler, birçok nassı da buna mesned yapmaktadırlar.

İmâmet-nübüvvet özdeşliğine mesned yapılan ibarelerden bir diğeri de *mütevessim*'dir. Bu sıfat, إن في ذلك لآيات للمتوسمين "Şüphesiz bunda düşünüp görebilen (mütevessim) kimseler için ibretler vardır." (el-Hicr 15/75) ayetinde geçmektedir. İmâmîyye, buradaki "mütevessim" ibaresine, "Allah'ın nûru ile bakıp hatadan beri olmak" anlamını yüklemekte (Şahrûdî, 2014, 83) ve bunu imamlara hasretmektedir. İmâmî kaynaklarda bu konunun ele alındığı müstakil bâblarda aktarılan onlarca rivayette, Resûlullah'tan imamlara geçtiği belirtilen bu özellik

sayesinde onların, bu sıfat ile mûcize türünden harikulâde olaylar gerçekleştirdikleri belirtilmektkedir.

Saffâr (2010, 395), on iki imamın mütevessim olduğuna dair birçok rivayet aktarmıştır. Bu rivayetlerden birine göre "Hiç kimse yoktur ki kaşlarının arasında 'mü'min' veya 'kâfir' olduğu yazılmış olmasın. Bu durum size kapalı, Âl-i Muhammed'den olan imamlara ise aşikârdır." diyen Muhammed el-Bâkır, sözlerinin devamında el-Hicr 15/75. ayetini okumuş ve "Mütevessimler imâmlardır." demiştir.

Konuya ilişkin bir diğer rivayette ise Ali'nin mütevessimliğinin mûcizevi yönü şöyle tasvir edilmektedir:

> Bir gün Ali'ye gelen bir şahıs, ona karşı gizli ve âşikâr muhabbet beslediğini söyledi. Bunun üzerine Ali, elindeki sopayla bir süre yere bir şeyler yazıp çizdikten sonra, "Yalan söyledin! Vallâhi ben yüzler arasında senin yüzünü ve isimler arasında senin ismini bilmiyorum." dedi. Biraz sonra gelerek öncekinin söylediklerinin aynısını söyleyen bir diğeri için de aynı şeyi yaptıktan sonra onu doğrulayarak şöyle buyurdu: "Bizim saygın bir tıynetimiz vardır. Allah bunun sözünü, Âdemoğlundan misâk aldığı günde almıştır. Kıyamet gününe kadar bizim tıynetimizden tek bir kişi bile şâj olmaz ve ona tek bir kişi bile dâhil olmaz." (Tûsî, 1993, 409-410).

Ali'nin, kıyamet gününe kadar gelip geçecek her insanın inancını bildiğini ifade eden bu rivayetin ona muâzzam bir mûcize nisbet ettiği görülmektedir. İmâmîyye'nin bu iddiasına mesned yaptığı el-Hicr 15/75. ayette geçen mütevessim ibaresini, "Mü'minin ferâsetinden sakının. Çünkü o, Allah'ın nûru ile bakar." (Tirmizî, Tefsîr, 15) hadisi ışığında tefsir eden müfessirler, tefekkür edip ibret almak ve öngörülü olmak anlamındaki "ferâset" (الفراسة) anlamını verdikleri bu sıfatı, tüm müttakî mü'minlere teşmil etmektedirler (Bk. Mâturîdî, 2004, 3: 58-59; Kurtubî, 1950, 10: 42-45). 507

Kurtubî (ö. 671/1273), mütevessim kavramını bazı alâmetlerden hareketle kişinin doğru söyleyip söylemediği, amacı ve mesleği gibi durumlarla ilgili bir tahmin veya fikir yürütmeyi ifade eden örneklerle açıklamaktadır. Mâturîdî (2004, 3: 58-59) ise bu kavrama özelde Hz. Peygamber'in, genelde ise tüm peygamberlerin doğruluklarını tasdîk edenler ve onları yalanlayıp helâk olanların akıbetlerinden ibret alanlar anlamını vermektedir.

Müfessirlerin açıklamalarından da anlaşıldığı üzere kalplerde saklı olan inanç ve düşünceleri bilmek anlamında, belli bazı kişilere özel bir özellik olmayan mütevessim sıfatı, bazı somut verilerden hareketle belli bir konuda ortaya konulan öngörü veya ders çıkarmayı ifade etmektedir. Konuya ilişkin hadis de el-Hicr 15/74. ayette geçen bu sıfatı tüm mü'minlere teşmîl etmektedir. İmâmîyye'nin iddiasına mesned yaptığı ayetin öncesinde Hz. Lût'un kavmine inen azabtan söz edildikten sonra "Şüphesiz bunda düşünüp görebilen (mütevessim) kimseler için ibretler vardır." (el-Hicr 15/75) buyrularak olayın ibretlik yönünün vurgulanması da bu anlamı teyit etmektedir. Dolayısıyla İmâmîyye'nin mütevessim nitelemesini imamlara hasrederek onların bu özellik sayesinde mûcize türünden harikulâde şeyler ortaya koyduklarını ileri sürmesi, Hz. Peygamber'le özdeşleştirdiği imamı mûcize gösterme açısından da onunla eşitleme gayesi güden, mezhebî bir mülâhazadan ibaret olduğunu göstermektedir. İmâmîyye'nin bu gayesinin doğurduğu bir diğer husus da Resûlullah'ın insanlardan, meleklerden ve peygamberlerden üstün olduğu anlamını ifade eden *efdâliyet* sıfatında da imamı ona ortak kılmasıdır.

1.4. İmama Efdâliyet Atfetme

İmâmeti nübüvvetle özdeşleştiren İmâmîyye, imamın da Hz. Peygamber gibi insanların en üstünü olduğunu ileri sürmekte ve onu diğer tüm peygamberden üstün görmektedir. Bu hususa değinen Kâşifulgıtâ (1990, 135), İmâmîyye'ye göre imamın üstünlük derecesinin Hz. Peygamber'in altında; diğer tüm insanlar, melekler ve peygamberlerin ise üstünde olduğunu söylemektedir.

Konuya ilişkin haberlerde imamın bu üstün konumuna sıkça değinilmektedir. Selmân el-Fârisî'ye (ö. 36/656 [?]) atfedilen bir rivayette, Allah'ın her ümmete Ali'yi hüccet getirdiği ve onların Ali'yi tanıdıklarına dair şahitliklerinin Allah katındaki en büyük derece olduğu, Resûlullah'ın dilinden şöyle ifade edilmektedir: "Ben ve Ali olmasaydık, Allah bilinmez O'na ibadet edilmezdi. Ben ve Ali olmasaydık, sevap ve ikâb olmazdı. Hiçbir perde Ali'yi Allah'tan gizleyemez ve hiçbir engel onunla Allah arasına giremez. O, Allah ile yarattıkları arasındaki örtü ve hicâptır." (İbn Kays, 1958, 381).

İmâmîyye'nin, imamın üstünlüğünü Hz. Peygamber'in üstünlüğü ile kıyasladığını gösteren bu rivayetler, imamın efdâliyet açısından da Resûlullah'la özdeşleştirildiğini ortaya koymaktadır. Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen aşağıdaki rivayette ise Ali'nin üstünlük derecesinin Allah'ın yarattıklarına olan üstünlüğüyle kıyaslanması dikkat çekicidir:

> Ali'den gelen her şey alınmalı, onun nehyettiği her şeyden de sakınılmalıdır. Allah'ın ve Muhammed'in tüm mahlûkâta üstünlüğü Ali için de geçerlidir. Hükümlerinde Ali'ye tabi olan, Allah ve Resûlüne tabi olmuş; onu reddeden ise şirk koşmuş gibidir. Ali, kendisinden başkasına tabi olunmayacak olan "bâbullah (Allah kapısı)", ondan başka bir yola sapanın helâk olacağı "sebîlullah (Allah yolu)"tır. Bu, tüm hidâyet imamları için de geçerlidir. Çünkü onlar, Allah'ın kendileri vasıtasıyla kullarına uzandığı, "yeryüzünün direkleri" ve Allah'ın, yer ile gök arasındakilere karşı "hüccet-i bâliğası (en büyük kanıtı)" kılınmışlardır (Kuleynî, 1990, 1: 253-254).

Usûlu'l-kâfî'de aktarılan bu rivayet, Ali'yi üstünlük açısından Hz. Peygamber'le eşitlemenin ötesinde, onu bir peygamber mahiyetinde sunarak bu durumu tüm imamlara da teşmîl etmektedir. Bu husus, aynı rivayetin devamında Ali'nin söylediği belirtilen şu sözlerde daha açık şekilde ortaya konulmaktadır: "Ben cennet ve cehennemin 'kasîm (bölüştürücüsü)'iyim. Ben 'fârûku'l-ekber (hak ile bâtılı ayıran en büyük delîl)'im, ben 'âsâ (baston) ve meysem (dağlama demiri) sahibi'yim. Melekler ve Rûh (Cebrail), beni de Muhammed'i ikrâr ettikleri gibi ikrâr etmektedirler. Ben, Muhammed'in yükü gibi bir yük yüklendim ki bu yük, Rabb'in yüküdür." Rivayetin devamında düşülmüş olan dipnotta, Ali'nin cennet ve cehennem kasîmi, asâ ve meysem sahibi olması gibi özelliklerinin onun, وإذا وقع القول عليهم أخرجنا لهم دابة من الأرض تكلمهم أن الناس كان بآياتنا لا يوقنون "(Kıyâmetin kopacağına dair) O söz başlarına gelince onlar için yerden kendilerine bir dâbbe (canlı bir yaratık) çıkarırız. O, onlara insanların ayetlerimize kesin olarak inanmadıklarını söyler." (en-Neml 27/82) ayetinde belirtilen "Dâbbe" olabileceği yorumu yapılmaktadır (Kuleynî, 1990, 1: 252-254).

Allah'ın her şeyi Resûlullah ve Ehl-i beyti için yarattığını söyleyen Şeyh Sadûk (1971, 31-32)'a göre onlar olmasaydı Allah hiçbir şey yaratmazdı. Allah'ın Hz. Muhammed ve imamlardan daha üstün bir varlık yaratmadığını belirten müellif, meleklere Hz. Âdem'e secde etmelerinin emredilmesini (el-Bakara 2/34), enbiyânın meleklerden üstünlüğüne delil

getirmektedir. Peygamberlerle kıyasladığı imamların da meleklerden üstün olduğunu söyleyen müellif, bu hususu İmâmîyye'nin ortak inancı olarak aktarmaktadır.

İmam ve peygamberin birbirine üstünlüğü konusunda İmâmîyye'nin bir fikir birlikteliğinin bulunmadığını belirten Şeyh Müfîd (1992a, 70-71), bu hususta üç görüş aktarmaktadır. İlki, imamların - Hz. Muhammed hariç- diğer tüm nebî ve resûllerden üstün oldukları görüşüdür. İkinci görüş, imamların *ûlü'l-âzm* dışındaki tüm peygamberlerden üstün olduğunu söylerken son görüş ise peygamberleri imamlara tafdîl etmektedir. Bu hususun aklın cevaplandıracağı veya menedeceği bir konu olmadığını belirten müellif, aktardığı görüşlerden herhangi biri üzerinde bir icmânın oluşmadığını da hatırlattıktan sonra ilk görüşü tercih ettiğini belirtmektedir.

İmamı peygamberlerden üstün gören bu anlayış onun inkârını da "küfür" olarak nitelemektedir. Ebû Zer'e (ö. 32/653) nisbet edilen bir rivayette Hz. Peygamber'in bu hususta şöyle söylediği belirtilmektedir: "Hiç biriniz Ali ile zıtlaşmasın, çünkü kâfir olursunuz. Ona hiç kimseyi tafdîl etmeyin, çünkü dinden çıkarsınız." (Tûsî, 1993, 154).

İmama hiç kimsenin erişemeyeceği yüce bir konum atfeden İmâmîyye, onun faziletlerini de insanüstü bir keyfiyetle sunmaktadır. Ali'nin faziletlerini sayarken onun her gün bin rekaat namaz kıldığı gibi gerçeklikle bağdaşması mümkün olmayan ifadeler kullanan Hıllî (1963, 51), onu "Hz. Peygamber'den sonra yaratılmışların en üstünü" olarak nitelemektedir. Tazîm (büyüklük), tebcîl (ulûluk) ve dindeki konumunun yüceliği açısından, hiç kimsenin imama erişemeyeceğini belirten Tûsî (1986, 308-309)'ye göre onun bu üstünlüğü masûmiyet sıfatına dayanmaktadır.

Tafdîlu'l-eimme âle'l-enbiyâ (imamların peygamberlere üstünlüğü) adıyla bir kitap kaleme almış olan çağdaş İmâmî müelliflerden Ali el-Milânî (2000, 9), Hz. Peygamber ile Ali'nin üstünlükte eşit olduklarını belirtmektedir. Selefleri gibi bu hususa Mübâhele ayetini (Âl-i 'İmrân 3/61) mesned yapan müellife göre Kitap, Sünnet ve icmâ ile Resûlullah'ın tüm peygamberlerden üstün olduğu sabitesi dikkate alındığında Ali'nin nefsini onun nefsiyle denkleştiren bu ayet, Ali'yi tüm nebîlere tafdîl ederek onu Hz. Peygamber'le eşitlemektedir.

Konuya ilişkin bazı rivayet ve yorumlar, İmâmîyye'nin imamın üstünlük derecesini Hz. Peygamber'inkinden bir derece aşağıda olduğunu belirtmekte gerçekçi olmadığını göstermektedir. Çünkü imamın üstünlüğünü onun üstünlüğüyle kıyaslayarak her halinde ikisini eşit düzeyde sunması, imamı üstünlük açısından Resûlullah'la aynı seviyede gördüğü anlamına gelmektedir. İmâmî müfessir ve müelliflerin Mübâhele (Âl-i 'İmrân 3/61) ayetine, Ali'nin nefsinin Hz. Peygamber'inkiyle eşit olduğu anlamını vermeleri de bu hususu teyit etmektedir (Bk. Hıllî, ts., 112; Tûsî, 1956, 2: 485; Kardan, 2018, 100-101). Dolayısıyla İmâmîyye'nin bu hustaki gerçek inancının, Mübâhele ayeti çerçevesinde ortaya koyduğu bu görüş olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim İmâmîlerin, nübüvveti "özel"; imâmeti ise "genel lütûf" olarak değerlendirip imamın inkârını peygamberin inkârından daha şer bir fiil olarak nitelemeleri de imâmeti nübüvvetten üstün gördükleri anlamına gelmektedir. Bu hususa dikkat çeken Pezdevî (2013, 255), imamı bazen Resûlullah'a tabi kılan İmâmîyye'nin, bazen de onu Resûlullah'a öncelediğini teyit etmektedir.

Sünnî düşünce bir peygamberin peygamber olmayana üstünlüğü konusunda icmâ üzeredir. Yine Ali b. Ebû Tâlib'in peygamber olmadığı hususu, İmâmî müelliflerce de -lafzen de olsa- kabul edilmektedir. Bu durum, imamın peygamberlerden üstünlüğü iddiasının mezhebî mülahazalara dayalı, naslarla ve bağdaşmayan bir yorum olduğunu göstermektedir. İmamı tüm

nebî ve resûllere tafdîl eden İmâmîyye'nin, onun Hz. Peygamber'den üstün olup olmadığı hususunda ortaya koyduğu yorumlar ise bazen imamın lehine, bazen de Resûlullah'ın lehine bozulan, çelişkili bir netice doğurmaktadır.

1.5. İmama Üstün Bir İlim Nisbet Etme

Mefdûlün (en üstün olanın) fâdıla (daha az üstün olana) öncelenmesini çirkin bir iş olarak gören İmâmîyye, imamın Hz. Peygamber gibi raîyyetinin en üstünü ve en bilgini olmasını vacip görmektedir (Murtazâ, 1986, 20; Tûsî, 1986, 308). İlim açısından da i çok yüksek bir mevkîye konumlandırdığı imamları, tüm peygamberlerin ilminin intikal ettiği kişiler olarak nitelemektedir.

Ölümü esnasında Hz. Peygamber'in, 'ism-i ekber', 'nübüvvet ve ilim mirası'nı Ali'ye verdiğine dair bir bölüm açmış olan Saffâr (2010, 510-512)'ın burada aktardığı rivayetlere göre Resûlullah'ın vefatından hemen önce ona gelen Cebrail, yanındaki emanetleri Ali'ye vermesini emretmiştir. İsm-i ekber'in, tüm peygamberlerin ilmini içeren bir kitap olarak nitelendiği bu rivayetlerde, لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان "Andolsun, biz elçilerimizi açık mûcizelerle gönderdik ve beraberlerinde kitâbı ve mîzânı indirdik." (el-Hadîd 57/25) ayetinin bununla ilişkilendirilmektedir.

İmâmîyye'nin imamın üstün bir ilimle donatıldığına yönelik düşüncesine mesned yaptığı nasların başında, خلق الإنسان، علمه البيان "(Rahmân) insanı yarattı. Ona beyânı (düşünüp ifade etmeyi) öğretti." (er-Rahmân 55/3-4) ayetleri gelmektedir. Bu ayetleri imamın üstün ilminin kanıtı olarak sunan İmâmî müfessirler siyâk, sıbâk ve anlam çerçevesine bakmaksızın, burada geçen "insan"dan Ali'nin kastedildiği yorumunu yapmaktadırlar. Ali er-Rızâ'ya nisbet edilen bir rivayette ayetteki "insan" ifadesinin "Emîrü'l-mü'minîn" olarak açıklanıp insanoğlunun ihtiyaç duyduğu her şeyin beyânının Allah tarafından Ali'ye öğretildiği ifade edilmektedir (Kummî, 2013, 3: 1033; Kâşânî, 1963, 5: 107; Bahrânî, 2006, 7: 384).

Sünnî müfessirler, er-Rahmân 55/3-4. ayetlerde geçen "insan" ibaresinden Hz. Âdem'in kastedildiğini belirterek "beyân"ı da el-Bakara 2/31. ayet delâletiyle Allah'ın Hz. Âdem'e her şeyin ismini öğrettiği şeklinde yorumlamaktadırlar. Bu iki ifadenin anlamına yönelik bir diğer yoruma göre ayetteki "insan"dan kastedilen, Hz. Muhammed'dir. Bu ayetin öncesinde gelen, علم القرآن "Rahmân, Kur'ân'ı öğretti." (er-Rahmân 55/2) ayeti, sonraki ayette geçen "beyân"ın, Allah'ın Hz. Peygamber'e Kur'ân'ın açıklamasını öğrettiği anlamına işaret etmektedir. Ayetteki "insan"dan, insanoğlunun kastedilerek Allah'ın onun başıboş olmadığını göstermek için insana din ve dünya işleri olarak emir, nehiy, helâl, haram, bölgeler ve yaşam tarzlarını öğrettiği yorumları da yapılmıştır (Mâturîdî, 2004, 5: 5; Taberî, 1994, 7: 176-177).

Müfessirlerin bu yorumları, İmâmîyye'nin söz konusu iki kelimeyi imamın ilmi ile ilişkilendirmesinin isabetli olmadığını ortaya koymaktadır. Ancak bazı konularda imamı Hz. Peygamber'in önüne geçiren bu fırka, imamın ilmini de ona atfettiği bu yüceliğe uygun bir derecede sunma gereği duymuştur. Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen bir rivayete göre "Büyük nehri bırakıp azıcık bir suyu emiyorlar." diyen Ca'fer, "büyük nehr"i, Resûlullah ve ona verilen ilim olarak açıklamış; Allah'ın Resûlullah'ta topladığı tüm nebîlerin ilminin ondan Ali'ye intikal ettiğini söylemiştir. Bunun üzerine gelen, "Ali mi, yoksa bazı nebîler mi daha bilgilidir?" sorusuna ise şu cevabı vermiştir: "Ben tüm nebîlerin ilimlerinin Resûlullah'ta toplandığından ve onun da bu ilmi Ali'ye aktardığından söz ediyorum, adam bana Ali'nin mi, yoksa bazı nebîlerin mi daha bilgili olduğunu soruyor!" (Saffâr, 2010, 265).

Kuleynî (1990, 1: 247-249)'nin Hz. Peygamber ve imamlara nisbetle aktardığı rivayetlerde imamlar Allah'ın ilminin haznedârları, O'nun vahyinin mütercimleri, göklerle yer arasında bulunanlara karşı hüccet-i bâliğası ve O'na ibadet edilmesinin vasıtaları olarak sunulmaktadır. Kuleynî'nin, Ca'fer es-Sâdık'a nisbet ettiği şu rivayette ise imamın ilminin genişliği dikkat çekicidir:

> Kâbe'de, İsmail Makâmı'nda iken İmam, "Üzerimizde gözler (gözetleyen casuslar) vardır." dedi. Sağımıza solumuza dönüp baktık, kimseyi göremeyince "Hiç kimse yok." dedik. Bunun üzerine "Kâbe'nin Rabbi'ne yemin olsun ki (üç kez), şayet ben Musa ile Hızır'ın yanında olsaydım, onlardan daha bilgili olduğumu söyler ve ellerinde olmayan şeyi onlara haber verirdim. Çünkü onlara olmuş şeylerin ilmi verilmiş, kıyamet gününe kadar olacak şeylerin ilmi ise verilmemiştir. İşte biz, bu ilmi Resûlullah'tan miras aldık." buyurdu (Kuleynî, 1990, 1: 316).

Yukarıdaki rivayette de geçtiği üzere geçmiş ve gelecek her şeyin bilgisinin imama nisbet edilmesi, aslında ona "gayb ilmi"nin nisbet edildiği anlamına gelmektedir. Tûsî (1993, 58)'nin Ali'ye nisbetle aktardığı şu rivayette de aynı husus göze çarpmaktadır: "Beni kaybetmeden önce bana sorunuz. Vallahî, kıyamet gününe kadar, verimli veya kurak hiçbir yer yoktur ki ben onu bilmeyeyim. Kıyamet gününe kadar, yüz kişiyi saptıran hiçbir grup veya yüz kişiyi doğru yola ileten hiçbir grup yoktur ki ben onun kaîdini (komutanını), saîkini (arkadan sevkedenini) ve naîkini (temsilcisini) bilmeyeyim."

Ali'nin, ilim ve nübüvvet mirasını Hz. Peygamber'den tevârüs ettiğine ilişkin rivayetlere göre imâmetin nişânesi olarak Resûlullah'tan ona geçen emanetlerden birisi de Hz. Peygamber'in kitaplarıdır. Bu rivayetlerde Resûlullah'ın ümmîliğinin onun okur-yazar olmaması değil ümmî bir toplumun üyesi olması anlamına geldiği belirtilmektedir. Saffâr (2010, 263-394)'ın, Resûlullah'ın her dilde okuyup yazabildiği anlamındaki bölüm başlığı altında aktardığı rivayetlerde, Hz. Peygamber ve imamların yetmiş iki (veya yetmiş üç) dilde okuyup yazabildikleri belirtilmektedir.

Hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in iyi okuyup yazamadığı ifade edilmektedir (Buhârî, "Megâzî", 43). Bu durum da dikkate alındığında Resûlullah'ın, yanında kitap bulundurup bunları vefatı sırasında imâmet nişanesi olarak Ali'ye verdiği düşüncesi makul görünmemektedir. Resûlullah'ın yetmiş iki veya yetmiş üç dil bildiği ve bu dillerde okuyup yazdığına yönelik rivayetlerin de onun ümmîliği ile yanında kitap bulundurması halleri arasındaki uyumsuzluğu gidermeyi amaçladığı anlaşılmaktadır.

İmâmîyye kaynaklarında, imamın ilmini Resûlullah'tan aldığına yönelik rivayetlerin yanında onun ilmini çeşitli yollarla doğrudan Allah'tan aldığını belirten anlatımlar da mevcuttur. Erken dönem Şiî fırak eserlerinin bu hususta verdiği bilgiler, bazı imam adaylarının ölmesiyle baş gösteren imâmet krizi düzeyinde olmasa da yaşının küçüklüğü nedeniyle dokuzuncu imam Muhammed b. Ali b. Musa'nın (ö. 220/825) ilmini nasıl ve nereden aldığı konusunda da benzer bir karmaşa yaşandığını göstermektedir. Bu hususu müstakil bir başlık altında inceleyen Nevbahtî (ö. 310/922 [?]), Şiî fırkaların dört yaşındaki Muhammed'in ilmini kimden ve nasıl aldığı konusundaki görüş ayrılıklarından söz etmektedir. Nevbahtî (2012, 141-142)'nin aktarımına göre bu karmaşa ortamında Şiâ imamın ilminin kaynağı konusunda üç gruba ayrılmıştır. Bir grup, imam bülûğa eriştiğinde *ilhâm* ve *nüket fi'l-kalb* (mananın kalbe doğması), *nakr fi'l-uzn* (mananın kulağa çalınması), *rüya-yı sâdıka* (gerçeğe uygun rüya) ve melek gibi vasıtalarla ilmini doğrudan Allah'tan aldığını ileri sürmüştür. İmamın bülûğa ermeden önce bu yollarla ilim almasını câiz gören ikinci grup, Hz. Peygamber'den sonra vahyin

kesilmesi nedeniyle imamın ilmini "tevfîk" ve "tâlîm" ile almasının mâkul olduğunu, dolayısıyla Muhammed'in bülûğa ulaştıktan sonra ilmini babasının kitaplarından aldığını söylemiştir. Çocuk da olsa imamın, selefleri gibi yukarıda belirtilen yollarla ilim almasını câiz gören üçüncü grup ise herhangi bir tâlîme tabi tutulmadan, çocuk yaşta hikmet verilen Hz. Yahya, Hz. İsa, Hz. Yusuf ve Hz. Süleymân'ı buna delil getirmiştir.

İmamın ilmi konusundaki rivayet ve görüşler dikkate alındığında İmâmîyye'nin yukarıda belirtilen üçüncü grubun görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. İmamın ilmini öğrenme yoluyla değil "ilâhî bir aktarım"la aldığını belirten rivayetlerde, imam adayının imam olduğunu öğrenmesi ve ilmini önceki imamdan almasının önceki imamın son nefesini verdiği esnada gerçekleştiği ifade edilmektedir (Kuleynî, 1990, 1: 330). İmamın ilmini ilâhî bir yolla ve bir anda aldığını ifade eden bu rivayet, İmâmîyye'nin ilim alma şekli açısından da imamı Hz. Peygamber ile özdeşleştirdiğini göstermektedir. Bunu teyit eden bir diğer husus da imamın ilmini "Rûh" vasıtasıya aldığının ileri sürülmesidir. Bu hususa değinen bir rivayete göre imamın ilmini Resûlullah ve Ali'den miras aldığını söyleyen Ca'fer es-Sâdık, bu ilmin kaynağını "meleğin işi" olarak nitelediği "ilhâm ve en-nakr fi'l-esmâ" olarak açıklamıştır (Kuleynî, 1990, 1: 319). Konuya ilişkin bir diğer rivayette "Rûh"u, Resûlullah ile birlikte bulunan, ona her şeyi haber verip onu koruyan, Cebrail ve Mikaîl'den büyük bir varlık olarak açıklayan Ca'fer, imamların ilmini Rûh vasıtasıyla Allah'tan aldıklarını söylemiştir (Kuleynî, 1990, 1: 328-329).

Bir yandan imamın ilminin kaynağını Resûlullah olarak belirten İmâmîyye, diğer yandan da bu ilmin vahiy yoluyla Allah'tan alındığını söylemektedir. Bununla birlikte konuya ilişkin bazı rivayetlerde imamın ilmini aldığı yolların peygamberlerin vahiy alma yollarına benzerliği dikkat çekmektedir. Buna ek olarak imamın ilminin kıyamet gününe kadar olmuş ve olacak her şeyi kuşatmakla nitelenmesi ise ona *gayb* ilminin nisbet edildiğini ortaya koymaktadır.

İmâmîyye'nin, imamın ilmini bir önceki imamdan alması yoluyla imamların bilgisini Resûlullah ve Kur'ân'a dayandırdığından söz eden Bozan (2006, 101-102), imamın gayb âlemiyle bağlantı kurduğu iddiasının dokuzuncu imam Muhammed b. Ali b. Musa ile başlayan dönemde ortaya çıktığına dikkat çekmektedir. İmâmîyye'nin, çocuk yaştaki Muhammed'in ilmini nereden ve nasıl aldığı karmaşasından kurtuluşun tek çaresi olarak onun ilmini gayb âlemiyle ilintilendirmekte gördüğünü belirten müellif, böylece gayb âlemi ile irtibatı konusunda da imamın peygamber düzeyine çıkarıldığını belirtmektedir. Bu hususa değinen bir rivayette, bir gün öfkeli halde meclisine giren Ca'fer es-Sâdık'ın, imamın gaybı bildiğini sananlara şaşırdığını ifade ettikten sonra, onu Allah'tan başkasının bilemeyeceğini vurguladığı söylendikten sonra da imamın gaybı bilmediği, ancak bilmek istediği her şeyin Allah tarafından anında ona bildirildiğini anlatan rivayetler sıralanmaktadır (Kuleynî, 1990, 1: 312-213). Yine Ca'fer'e nisbet edilen bir başka rivayette ise Resûlullah mi'râca çıkarıldığında Allah kendisine olmuş ve olacak her şeyin ilmini öğretmeden oradan inmediği belirtilmektedir. Rivayetin devamında bu ilmin ve yorumunun her Kadir Gecesi'nde Ali ve diğer imamlara da indirildiği ifade edilmektedir (Kuleynî, 1990, 1: 307).

Birbiriyle çelişen bu rivayetler, bir yandan gaybı bilmeyi Allah'a hasrederken bir yandan da her şeyin bilgisinin Allah tarafından imama da bildirildiği yargısını ortaya koymaktadır. Öte yandan bu rivayetlerde, olmuş ve olacak her şeyin ilminin her Kadir Gecesi'nde imamlara indirildiğinin söylenmesi ise onların ilminin gayb ile ilişkilendirildiğini göstermektedir. Bu durum, imamların gaybı bilmediklerini bizzat söylemelerine rağmen onların üstün bir ilimle

donatıldığını ileri süren İmâmî müelliflerin, bununla çelişerek imamların söylediğinin aksini iddia eden haberlere meylettiklerini ortaya koymaktadır.

Kur'ân'ın gayb ilmini Allah'a hasretmesine karşın, İmâmîyye'nin Hz. Peygamber ve imamları her şeyi bilmekle nitelediği görülmektedir. İmâmî müelliflerin, gaybı yalnızca Allah'a ait kılan nasların hitabından imamları istisna etmeleri de bunu teyit etmektedir. Konuya ilişkin rivayetlerde Allah'ın imama, başka hiç kimseye vermediği ilim ve hikmetinin hazinelerini verdiği belirtilmekte (Kuleynî, 1990, 1: 259), imamın ne zaman öleceğini bildiği ve kendi isteğiyle öldüğü söylenmektedir (Kuleynî, 1990, 1: 313-314). بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم "Hayır! O, kendilerine ilim verilenlerin kalplerindeki apaçık ayetlerdir." (el-Ankebût 29/49) ayetinde geçen "ilim verilenler"den kastedilenlerin imamlar olduğu ileri sürülmektedir (Kuleynî, 1990, 1: 270-271). Yine, وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا "Oysa onun (Kur'ân'ın) gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, 'Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır.' derler. " (Âl-i 'İmrân 3/7) ayetinin tefsirini konu alan rivayetlerde ilimde derinleşenlerin en üstünü olan Resûlullah'tan sonra bu niteliği taşıyan tek kişinin imamlar olduğu söylenmekte; onlar "gerçek ilim sahipleri" olarak nitelenmektedirler (Kuleynî, 1990, 1: 270; Ayyâşî, 1991, 1: 185-187; Bahrânî, 2006, 1: 8-11; Belâgî, ts., 1: 256-257).

Kuleynî (1990, 1: 269-270)'nin imamlara atfen aktardığı rivayetlerde, قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون "De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?" (ez-Zümer 39/9) ayetindeki "bilenler" imamlar; "bilmeyenler" ise onların düşmanları olarak açıklanmaktadır. Diğer bir rivayette ise Musa b. Ca'fer'in (ö. 183/799) çok iyi İncîl okuduğunu gören birinin, imamların Tevrât ve İncîl'i nasıl bildiklerini Ca'fer es-Sâdık'a sorduğu belirtilmektedir. Bu soruya verilen şu cevap, imama peygamberin ilminin ötesinde bir ilim nisbet edildiğini göstermektedir: "Bu, peygamberlerden bize miras kalmıştır. Biz de onların okuduğu gibi Tevrât ve İncîl'i okur, onların söylediği gibi söyleriz. Allah, yeryüzünde kendisine herhangi bir şey sorulup da 'Bilmiyorum.' diyen bir hüccet yaratmamıştır." (Kuleynî, 1990, 1: 283-284).

İmamların, tüm sanatları ve dilleri bilmelerinin yanısıra, kalplerde gizli olan düşünceler ile olmuş ve olacak her şeyi bildiklerini belirten Şeyh Müfîd (1992a, 67)'e göre bu durum, onlar için zorunluluk veya imâmetleri için bir şart değildir. Bunu, Allah'tan onlara gelen bir ikram, onlara itaat edilmesi ve imâmetlerine yapışılması için bir lütûf olarak değerlendiren müellife göre bu husus aklî değil sem'î yönden vaciptir. İmamların gaybı bildiklerinin söylenmesi ise fesada yol açan bir günâhtır.

Râfıza'nın, imâmın her şeyi bilip bilmediği konusundaki ihtilâfına değinen Şeyh Müfîd (1992a, 50), bu hususta iki görüş aktarmaktadır. Bunlardan ilki, imâmın tüm dillerde okuyup yazdığı, olmuş ve olacak her şeyi bildiği, din ve dünya işlerinden hiçbir şeyin onun bilgisinin dışına olmadığı görüşüdür. İmamın, hükümlerin uygulayıcısı ve koruyucusu olması nedeniyle dinî hükümleri bilmesini zorunlu gören diğer görüşe göre ise onun bilgisi ahkâm ve şeriât hükümleriyle sınırlıdır.

Süleym b. Kays'ın İbn Abbâs'tan aktardığı bir rivayette Ali'nin şöyle dediği belirtilmektedir: "Hastalığı sırasında, Hz. Peygamber bana her biri bin bâba açılan, bin bâb ilmin anahtarını sır olarak verdi." Rivayetin devamında Zûkâr'da iken Hasan ve Ammâr'ı Kûfe'ye asker toplamaya gönderen Ali'nin, onların 11.001 (veya 11.002) kişiyle döneceklerini söylediği belirtilmektedir. Bunun üzerine içinden, "Şayet söylediği gibiyse bu, (Resûlullah'tan

aldığı) bin bâb ilimdendir." dediğini belirten İbn Abbâs, Kûfe'den gelen ordunun kâtibine askerlerin sayısını sorduğunda, 11.001 (veya 11.002) cevabını aldığını söylemektedir (İbn Kays, 1958, 330).

Allah'ın, kıyâmetin vaktini Hz. Peygamber ve vasîlere (imamlara) bildirmiş olduğunu belirten Nîmetullah el-Cezâirî (ö. 1112/1700), onların diğer birçok ilimde olduğu gibi maslahat nedeniyle bunu da insanlardan gizlediklerini belirterek buna dair bazı rivayetler aktarmaktadır (Cezâirî, 2008, 4: 175-180). Tüm beşeri ilimlerin kurucusunun imamlar olduğunu ileri süren Muhammed Sened (ts., 104), imamların "Bir şeyi dilediğimizde Allah'ın da bunu dilediğini biliriz. Bir şeye öfkelendiğimizde de Allah'ın da buna öfkelendiğini biliriz." dediklerine yönelik bazı haberlerin mevcudiyetinden söz ederek bu düşüncesini imamların masûm oluşlarına dayandırmaktadır. "Ey Resûlullah'ın ev halkı! Allah sizden ancak günâh kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor." (el-Ahzâb 33/33) ayetinin, Allah'ın imamlardan günâh kirini giderip onları tertemiz yaparak bir "ıstıfâ (süzme)"ya tabi tuttuğuna işaret ettiğini söyleyen müellif, dolayısıyla onların hükümlerinin, Allah'ın iradesiyle uyumlu olduğu değerlendirmesini yapmaktadır (Sened, ts., 88).

Bazı Râfızîlerin, Ali'yi nübüvvette Hz. Peygamber'in ortağı olarak düşündüklerini belirten Nesefî (2000, 272-273), bazılarının da onun Resûlullah'tan bilgili olduğunu ileri sürdüklerini söylemektedir. Ali'nin ilminin kaynağının Hz. Peygamber olduğuna dikkat çeken müellif, "Ben ilmin şehriyim, Ali de onun kapısıdır."[2] hadisini hatırlatarak şehrin kapısının ondan büyük olmasının düşünülemeyeceğini hatırlatmaktadır. Râfıza'nın, Hızır'ın Hz. Musa'dan bilgili ve üstün olduğu iddiasına değinen Nesefî, buradan hareketle Ali'yi de ilim ve diğer hususlar açısından Hz. Peygamber'in önüne geçirdiklerini söylemektedir. Her ne kadar ilhâma dayalı bir bilgi sahibi olsa da Hızır'ın ilim ve diğer açılardan, peygamber olan Hz. Musa'dan üstün görülmesinin doğru olmadığına dikkat çeken müellif, Ali'nin de Resûlullah'tan bilgili ve üstün görülmesinin naslarla ve nübüvvetle uyuşmayan bir anlayış olduğunu vurgulamaktadır.

Hişâm b. Hakem'den sonra İmâmîyye'nin imâmet anlayışında bazı farklılaşmalar olmuştur. Bu bağlamda, efdâliyet ve mâsumiyetle ilgili bazı hususlarda farklılaşmalar olmuşsa da, esas farklılaşma imamın ilmi ve ilminin kaynaklarında meydana gelmiştir. Özellikle imamın gayb âlemiyle bağlantı kurduğu fikrinin benimsenmesinden sonra imâmet tasavvuru büyük ölçüde değişmiş; artık yerde, gökte, yerin altında, geçmiş ve gelecekte olacak tüm olayları bilen, kendisinden hiçbir şeyin gizli kalmadığı bir imam algısı ortaya çıkmıştır (Bozan, 2007, 153).

Hz. Peygamber'in evinde, onun ilim ve terbiye pınarından beslenen Ali'nin, ilim ve diğer özelliklerinde güzide bir dereceye sahip olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bu ilmin, kalplerde gizli olan inanç ve düşünceleri, insanların evlerinde sakladıkları şeyleri bilmek gibi peygamberlere has bir keyfiyetle nitelenmesi, sıhhâtli bir anlayış değildir. Bir yandan, mutlak gaybı Allah'tan başkasının bilemeyeceğini söyleyen İmâmîyye'nin, öbür yandan imamların bilmek istedikleri her şeyin Allah tarafından onlara bildirildiği ve bu bilginin melek vasıtasıyla onlara iletildiğine dair zengin bir rivayet birikimine sahip olduğu görülmektedir. İmamların, kıyamet gününe kadar yerde ve gökte, olmuş ve olacak her şeyi bildiklerine dair rivayetlerin erken dönem İmâmî kaynaklarında yer alması, imamların üstün bir ilimle donatıldıkları ve gaybı bildikleri inancının daha çok ahbârî dönemde revaç gördüğünü göstermektedir. Şeyh

[2] Kütüb-i sitteden sadece Tirmizî'de geçen bu hadis "Ben hikmet eviyim, Ali de onun kapısıdır." şeklinde ve "garib ve münker" nitelemesiyle verilmektedir (Tirmizî, "Menâkıb", 20).

Sadûk ve Şeyh Müfîd'in, imamların gaybı bilmediklerine yönelik açıklamaları da söz konusu dönemden intikal eden bu iddianın tashîhine yönelik bir gayret mahiyetindedir. Ancak bu gayreti ortaya koyan bu müelliflerin, aslında söz konusu iddianın esasına dokunmadıkları anlaşılmaktadır. Çünkü bir yandan, imamlardan gaybı bilmeyi nefyederken öbür yandan da bunun onlar için zorunlu olmadığını, ancak onların imâmetlerine yapışılması için Allah'ın onlara bir ikramı olduğunu söylemeleri, bundan başka bir anlam ifade etmemektedir.

1.6. İmama İtaati Allaha İtaat Olarak Görme

İmamın nas ve tayinle Allah tarafından seçildiğini ileri süren İmâmîyye, imâmeti nübüvvetle imamı da Hz. Peygamber'le özdeşleştirmekte, bunun bir sonucu olarak da imama itaatin vacip olduğunu ileri sürmektedir. Resûlullah'a itaati Allah'a itaat olarak niteleyen nasları bu iddiasına mesned yaparak imama mutlak bir itaat atfedip ona itaat veya isyanı Allah ve Resûlüne itaat ve isyanla kıyaslamaktadır.

Konuya ilişkin rivayetlerde âdeta tüm yaratılmışların, imamları ikrâr edip onlara itaat ettiklerinin anlatılması dikkat çekmektedir. Süleym b. Kays (1958, 381)'ın Ebû Zer'den (ö. 32/653) aktardığı bir rivayette Arş'ın etrafında bulunan yetmiş bin melek ile birlikte Cebrail, Mikaîl ve İsrâfîl'in Ali b. Ebû Tâlib ve şiâsı için istiğfâr ve düşmanlarından berâat etmekten başka bir görevlerinin bulunmadığı, Hz. Peygamber'e söylettirilmektedir.

Usûlu'l-kâfî'de aktarılan bir rivayette, "Emr (iman/din ve dünya işleri)'in zirvesi, eşrefi, anahtarı, eşyanın kapısı ve Rahmân'ın rızası, mârifetullahtan sonra imama itaattir." diyen Muhammed el-Bâkır'ın, sözlerini من يطع الرسول فقد أطاع الله "Kim peygambere itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur." (en-Nisâ 4/80) ayetiyle noktaladığı belirtilmektedir. Bir diğer rivayete göre Şiâ'nın evsiyâya itaatin farz olduğuna dair görüşünün sorulduğu Ca'fer es-Sâdık'ın bunu tasdîk ederek "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygambere itaat edin ve sizden olan ûlü'l-emre (idarecilere) de." (en-Nisâ 4/59) ayetini delil getirdiği ve "Sizin dostunuz ancak Allah, Resûlullah ve Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılan, zekâtı veren mü'minlerdir." (el-Mâ'ide 5/55) ayetindeki "mü'minler"den vasîlerin kastedildiğini belirttiği ifade edilmektedir. Mü'min olmanın imamı tanımaya, küfrün de onu tanımamaya bağlandığı bir diğer rivayette ise Ca'fer'in şöyle söylediği ifade edilmektedir: "Biz, Allah'ın kendilerine itaati farz kılmış olduğu kimseleriz. İnsanlar bizi tanımakla sorumlu olup bizi bilmeme özürleri yoktur. Bizi tanıyan, mü'min; inkâr eden ise kâfirdir. Bizi bilmeyip inkâr da etmeyen kişi, Allah'ın farz kılmış olduğu itaatimize dönünceye kadar sapkınlıktadır. Bu halde ölürse, Allah ona dilediğini yapar." (Kuleynî, 1990, 1: 240-242)

İmâmî düşüncede imama itaat konusunun, peygambere itaat gibi mutlak bir itaat olarak görüldüğünü gösteren bu rivayetler, bu itaatten ayrılmayı küfre düşmek olarak tanımlamaktadır. Konuya ilişkin diğer rivayetlerde bu husus âdeta bir inanç âmentüsü olarak sunulmaktadır. Bu noktaya değinen bir rivayete göre Muhammed el-Bâkır, bir taraftarının "Allah'tan başka ilâh bulunmadığına, Muhammed'in onun elçisi olduğuna şehadet eder, Allah'tan getirdiği her şeyi ikrâr ederim. Ali'nin, Allah'ın itaatini farz kılmış olduğu imam olduğuna, sonra Hasan'ın, sonra Hüseyin'in, sonra Ali b. el-Hüseyn'in, sonra da senin, Allah'ın kendisine itaati farz kıldığı imam olduğuna şehadet ederim." şeklinde arz ettiği *kelime-i şehadet*'i onaylayarak "Bu Allah'ın ve meleklerinin dinidir." dediği ifade edilmektedir (Kuleynî, 1990, 1: 243).

"Allah'ın hücceti olan imamlara itaat etmenin Resûlullah'a itaat etmek gibi farz olduğunu belirten Şeyh Sadûk (1991, 35-36), "Kim peygambere itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur."

(en-Nisa 4/80) ve "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Resûl'e ve sizden olan emir sahiplerine de." (en-Nisâ 4/59) ayetlerini buna delil getirmektedir. Her ne kadar Hz. Peygamber imamdan üstün ise de hüccet, isim, fiil ve kendilerine itaatin farz olması hususunda her ikisinin ortak (eşit) olduğunu söyleyen müellife göre, peygamberlerin derecelerinin farklılığı, onların nübüvvetlerine engel olmadığı gibi Resûlullah'la imamların derecelerinin farklılığı da onların özelliklerinin müşterek olmasına engel değildir. Hz. Peygamber'in, Ali'yi nebî olan Hz. Harun'a benzettiği sözünde (Menzile hadisi), "Ancak benden sonra nebî yoktur." diyerek Ali'nin peygamber olmadığını bildirdiğini belirten müellife göre imamı Resûlullah'a kıyaslayan kişi, aslında doğru bir karşılaştırma yapmış olmaktadır.

Bu rivayette de görüldüğü üzere bir yandan imamın peygamber olmadığını belirten İmâmî müellifler, öbür yandan peygamberle kıyasladıkları imamı tamamen bir peygamber mahiyetinde sunmakta, dolayısıyla da ona itaati Hz. Peygamber'e ve Allah'a itaate denk tutmaktadırlar. İmâmîyye inançlarını aktardığı *Kitâbu'l-itikâdât* adlı eserinde bu hususa değinen Şeyh Sadûk (1971, 31), şunu söylemektedir: "İmamların Allah tarafından hak ile gönderildiklerine; sözlerinin Allah'ın sözü, emirlerinin O'nun emri; onlara itaatin Allah'a itaat, onlara isyanın da Allah'a isyan olduğuna ve onların Allah'ın vahyi ile konuştuklarına inanırız."

Konuya ilişkin bir rivayete göre şiâsından bir gruba hitap eden Ali er-Rızâ, onların imama itaat hususundaki inançlarının yanlış olduğunu söyleyerek bunu şöyle tashîh etmiştir: "İnsanların bizim kulumuz olduğunu söylediğinizi duydum. Hayır, Resûlullah'a olan yakınlığıma yemin olsun ki bunu asla söylemedim ve babalarımdan hiç kimsenin de bunu söylediğini işitmedim. Biz şunu deriz: 'İnsanlar itaatte kullarımız, dinde de tabilerimizdirler.' Bu sözümü duyanlar, duymayanlara iletsinler." (Tûsî, 1993, 22).

Allah'a, Resûlüne ve Müslümanlardan olan emir sahiplerine itaat edilmesini emreden en-Nisâ 4/59. ayetin, Resûlullah'a itaati *ûlü'l-emr*'e itaatle eşitlediğini belirten Hıllî (1985, 33-48), itaat açısından Hz. Peygamber'in yerine başkasının konulamayacağını belirten bu nassın, ûlü'l-emr'e itaat açısından da imamdan başkasınının bu makama getirilemeyeceğini ifade ettiğini söylemektedir. İmama itaat etme zorunluluğunun dinî bir hüküm olduğunu belirten müellife göre hükümleri icrâ etmek amacıyla gönderilmiş olan imama itaatin vacip olmaması, diğer tüm dinî hükümleri de câiz kılmak gibi peygamberlerin gönderilme amacına ters bir durumdur. Bu nedenle imama itaat, Hz. Peygamber'e ve dolayısıyla da Allah'a itaatle eşdeğerdir.

Aktarılan rivayetlerden anlaşıldığı üzere İmâmîyye, peygambere itaati emreden ayetlerdeki "nebî" ve "resûl" kavramlarının yanına "imam"ı da koyarak kendisine itaatin zorunluluğu açısından onu peygamber seviyesine yükseltmektedir. Bu hususa değinen İbn Teymîyye (1986, 1: 115-116), imama itaat emrinin mutlak olmayıp Allah'a itaat şartına bağlı olduğuna dikkat çekerek bu durumun aynı zamanda imamın masûm olmadığını da ortaya koyduğunu söylemektedir.

Sünnî düşüncede de imâmet vacip işlerden görülmekte ve imama itaatin vacip olduğuna dikkat çekilmektedir (Mâverdî, 1989: 3; İbn Haldûn, 2004, 1: 368; Bagdâdî, 1928: 271). Bu hususa değinen İbn Haldûn (ö. 808/1406), en-Nisâ 4/59. ayetin, imama itaatin zorunluluğunu ortaya koyduğunu belirtmektedir (İbn Haldûn, 2004, 1: 368). Bu durum her ne kadar imama itaatin zorunluluğu açısından Sünnî ve Şiî düşünceleri aynı noktada birleştirse de her iki ekolün mutlak itaate yönelik görüşleri birbirinden tamamen farklıdır. On iki imamı peygamber gibi

masûm gören İmâmîyye, onlara kayıtsız şartsız itaat edilmesini vacip görmektedir. Ehl-i sünnet ise mutlak itaati hata, yanılma, unutkanlık ve günâhtan beri olan peygamberlere hasretmektedir.

Her iki ekolde imama itaat düşüncesinin farklılaştığı bir diğer husus da Sünnî düşüncede imama itaat, en-Nisâ 4/59. ayette de "منكم (sizden olan)" kaydıyla belirtildiği üzere onun Müslüman olması ve "Allah'a isyanın olduğu yerde, mahlûka itaat edilmez." (Ahmed b. Hanbel, Müsned, 6: 432) hadisi gereğince de Allah'a itaat etmesi şartlarına dayanmaktadır. İmamı Hz. Peygamber ile özdeşleştiren İmâmîyye'nin on iki imama hasrettiği itaat ise وما كان لمؤمن ولا مومنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم "Allah ve Resûlü bir iş hakkında hüküm verdikleri zaman, hiçbir mü'min erkek ve hiçbir mü'min kadın için işleri konusunda tercih kullanma hakları yoktur." (el-Ahzâb 33/36) ayetinde belirtilen mutlak bir itaat olduğu anlaşılmaktadır.

SONUÇ

Erken İslâmî dönemde Müslümanların siyasî ve dinî bakımdan ayrışarak farklı fırkalara bölünmelerine yol açan en önemli etken imâmet olmuştur. İmâmîyye'nin bu konuyu nas ve tayine dayandırarak bir inanç esası olarak görmesi, imâmeti nübüvvetin bir uzantısı olarak algılanmasına, imamı da Hz. Peygamber'le özdeşleştirmesine yol açmıştır.

Kur'ân'da İmâmet Doktrini için açık bir referans bulamayan İmâmîyye, nasları te'vîl ederken zâhir-bâtın mana ayrımını esas alarak bu amacına ulaşmayı hedeflemiştir. Böylece siyâk, sıbâk, sebeb-i nüzûl ve tarihî veriler dikkate alınmadan, naslarda geçen tüm olumlu ifadeler nas-tayin inancı ve imamlarla ilişkilendirilmiş, nübüvvete ilişkin tüm ayetler bu doğrultuda yorumlamıştır. Masûmiyet, ilim, mûcize, meleklerle iletişim ve kendisine itaatin farz olması gibi tüm özelliklerinde imamın Resûlullah'la özdeşleştirilmesine yol açan bu durum, imâmetin nübüvvetle kıyaslanıp imamın Hz. Peygamber'in bir dece altında, meleklerle tüm nebî ve resûllerin ise üstünde bir konumda olduğu inancını doğurmuştur.

Nübüvvetin son bulduğunu belirten kesin naslar karşısında imama kurumsal vahiy nisbet edemeyen İmâmîyye'nin, bir tür vahiy alma vasıtası olarak gördüğü *muhaddes* ve *mütevessim* sıfatlarını imama hasredip imamların sözlerini Allah'tan bir onaya dayalı ve vahiy kaynaklı kesin doğrular olarak nitelemesi, aslında onlara vahiy nisbet ettiğini göstermektedir. İmâmî müelliflerin, Ehl-i beyte hitap eden el-Ahzâb 33/33. ayetini, onların ilâhî irade ile bir "ıstıfâ" ameliyesine tabi tutulduğu şeklinde te'vîl edip imamların "vahiy alma fıtratı"na sahip olduklarını söylemesi ve imamların ilmini gayb âlemiyle irtibatlandırmaları da bu anlamdadır.

Mûcize ve melekle iletişimi peygamberliğe has özellikler olarak görmeyen İmâmîyye, nübüvvetin son bulmasına karşın dinin korunarak sürdürülmesi anlamındaki sürekliliği anlamını verdiği "risâlet"i imamla sürdürmektedir. İmamın davasını ispat edebilmesi için, onun da vahiy ve mucize ile desteklenmesini gerekli gören bu anlayış her açıdan imamı Resûlullah'la özdeşleştirmekle birlikte, onu Hz. Peygamber'in bir derece altında bir konuma yerleştirmesi, ona nisbet ettiği vahyin kurumsal vahiyden daha düşük düzeyli bir vahiy olarak nitelenmesine olanak vermektedir.

Peygamberlerin ismetinin imamın masûmiyeti inancıyla şekillendiği İmâmîyye'de, erken dönemde peygamberler için *zelle* câiz görülürken vahiyle düzeltilme imkânı bulunmayan imamın her türlü hata ve yanılmadan beri olduğu inancı yerleşmiştir. Sözlerinin ve ilminin güvenilirliğinin teminatı olarak imamın küçük-büyük her türlü hata ve yanılmadan korunmuş

olduğu iddiasıyla bu konuda onu Hz. Peygamber'in önüne geçiren İmâmîyye, *usûlî* dönemde (IV/X. asır) peygamberlerin de zellelerden beri oldukları şeklinde düzeterek Hz. Peygamber'in masûmiyetini imamınkiyle eşit düzeye çıkarmıştır.

Naslarda bir karşılığı bulunmayan imâmet-nübüvvet özdeşliği düşüncesi, İmâmîyye'yi ortaya çıkaran nas ve tayin inancının, nübüvvat inancının şekillenmesindeki etkisini de ortaya koymaktadır.

KAYNAKLAR

'Abdulbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mû'cemu'l-mufehres li-elfâẓi'l- Ḳur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1945.

Ahmed b. HANBEL, Ebû Abdullah b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedu Ahmed İbn Hanbel*. 45 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1996.

Algar, Hamid. "Çârdeh Masûm-i Pâk". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 44 Cilt. İstanbul: TDV., 1993 (8: 227-228).

Ayyâşî, Ebû'n-Nasr Muhammed b. Mesûd İbn Ayyâş es-Selemî es-Semerkandî. *Tefsîru'l-'Ayyâşî*. 2 Cilt. Beyrut: Muessesetu'l-Âlemî li'l-Matbûât, 1991.

Bahrânî, Seyyid Hâşim. *el-Burhân fî tefsîri'l-Ḳur'ân*. 2. bs. Beyrut: Muessesetu'l-Âlemî li'l-Matbûât, 2006.

Bagdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir Tâhir b. Muhammed. *Uṣûlu'd-dîn*. İstanbul: Daru'l-Fünûn, 1928.

Belâgî, Muhammed Cevâd b. Hasan b. Tâlib en-Necefî. *Âlâu'r-Raḥmân fî tefsîri'l-Ḳur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî, ts.

Bozan, Metin. "Ali er-Rızâ'nın Veliahtlığı -İmâmîyye'nin İmâmet Nazariyesine Teori-Pratik Açısından Eleştirel Bir Yaklaşım-." *Dinî Araştırmalar* 7/19, (2005): 159-171.

____ "İmâmîyye Şiâsının Peygamberlik ve İmâmet Anlayışlarının Mukayesesi." *Dinî Araştırmalar* 9/26 (2006): 95-112.

____ *İmâmîyye Şiâsının İmâmet Tasavvuru -4 ve 5. Asırlar-*. Ankara: İlâhîyât, 2007.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Saḥîhu'l-Buḥârî*. Şam-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.

Cezâirî, Nîmetullah el-Hüseynî. *el-Envâru'n-nû'mânîyye*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kâri', 2008.

Cürcânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *Mû'cemu't-ta'rifât*. Kahire: Dâru'l-Fadîle, 1938.

Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf et-Tâî en-Nisâbûrî. *el-'Aḳīdetu'n-niẓâmîyye fi'l-erkâni'l-İslâmîyye*. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezherîyye li't-Turâs, 1992.

Kummî, Ebu'l-Hasen Ali b. İbrahim. *Tefsîru'l-Ḳummî*. 3 Cilt. Kum: Muessesetu'l-İmam el-Mehdî, 2013.

Eş'Ârî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail. *Maḳālâtu'l-İslâmîyyîn –ve İḫtilâfu'l-muṣallîn*. Gözden Geçirilmiş 4. bs. Beyrut: en-Neşerâtu'l-İslâmîyye, 2005.

Halîl b. AHMED, Ebû Abdurrahmân el-Ferâhidî. *Kitâbu'l-'ayn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 2003.

Harman, Vezir. "Resûl ve Nebî Kavramları Çerçevesinde Peygamberin Dindeki Yeri." *Cumhuriyet Üniversitesi İlahîyyât Fakültesi Dergisi* 18/2 (2014): 45-78.

Hıllî, Cemâlüddîn Ebu'l-Hasen b. Yusuf İbnu'l-Mutahhar. *el-Elfeyn fi imâmeti Emîri'l-mü'minîn 'Ali b. Ebî Ṭâlib*. Büneydülkâr: Mektebetu'l-Elfeyn, 1985.

____ *Minhâcu'l-kerâme fi ma'rifeti'l-imâme*. Meşhed: İntişarâtu't-Tâsûâ, 1963.

____ *Kitâbu ḫasâisi'l-vaḥyi'l-mubîn*. Tahran: By., ts.

İbn Haldûn, Velîyüddîn Abdurrahman b. Muhammed. *Muḳaddimetu İbn Ḫaldûn*. 2 Cilt. Şam: Dâru Yârub, 2004.

İbn İshâk, Muhammed b. Yesâr el-Mutallibî el-Medenî. *es-Sîretu'n-nebevîyye*. Birleştirilmiş 2 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 2004.

İbnu'l-Kayyım, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir ed-Dımışkî el-Cevzîyye. *Medâricu's-salikîn -beyne menâzilu iyyâke na'budû ve iyyâke nesta'în-*. Birleştirilmiş 6 Cilt. Riyad: Dâru's-Samiî, 2011.

İbn Kays, Süleym el-Hilalî. *Kitâbu Süleym b. Ḳays el-Hilâlî*. Kum: Matbaâtu'l-Hadî, 1958.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî. *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-'Azîm*. 8 Cilt. Riyad: Dâru'n-Tayyibe, 1997. 519

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbn Teymiye, Ebu'l-Abbâs Takiyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm. *Minhâcu's-sunneti'n-nebevîyye*. 9 Cilt. Riyad: Câmîatu'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmîyye, 1986.

İsfehânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Muffaddal er-Râğıb. *Müfredâtu elfâẓi'l-Ḳur'ân*. 4. bs. Şam: Dâru'l-Kalem, 2009.

Kardan, Rıza. *Kur'ân'da Ehl-i Beyt İmamlarının İmâmet ve İsmeti*. Çev. Kadri Çelik. İstanbul: Tesnim, 2018.

Kâşifulgıtâ, Muhammed Hüseyin Âlu. *Aslü'ş-Şî'a ve uṣûluha*. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1990.

Kâşânî, el-Mevlâ Muhsin el-Feyz. *Tefsîru'ṣ-ṣâfî*. 5 Cilt. 3. bs. Tahran: Mektebetu's-Sadr, 1963.

Kuleynî, Muhammed b. Yâkûb. *Uṣûlu'l-kâfî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru't-Teâ'ruf li'l-Matbûât, 1990.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısrîyye, 1950.

Makarrî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen en-Nisâbûrî. *el-Ḥudûd -el-Mu'cemu'l-mevdû'î' li'l-muṣtalaḥâti'l-kelâmîyye-*. Kum: Muessesetu'l-İmam es-Sâdık, 1993.

Malatî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahmân. *et-Tenbîh ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'*. Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1993.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtu ehl-i's-sunne*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2004.

Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed Habîb. *el-Aḥkâmu's-sultânîyye ve'l-velâyâtu'd-dînîyye*. Kuveyt: Mektebetu Dâru İbn Kuteybe, 1989.

Milânî, Ali el-Hüseynî. *Tafdîlu'l-eimme 'ale'l-enbiyâ*. Silsiletu'n-Nedevâti'l-Akâidîyye-25. Kum: Merkezu Ebhâsi'l-Akâidîyye, 2000.

Murtazâ, Ali b. el-Hüseyn el-Mûsevi eş-Şerîf. *Resâilu Şerîf el-Murtaẓâ*. Kum: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1986.

____ *eş-Şâfî fi'l-imâme*. 4 Cİlt. 2. bs. Tahran: Muessesetu's-Sâdık, 2004.

____ *ez-Zaḫîre fi ilmi'l-kelâm*. Beyrut: Muessesetu't-târihi'l-Arabî, 2012.

Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mûtemid el-Mâturîdî. *Baḥru'l-kelâm.* Genişletilmiş 2. bs. Şam: Mektebetu Dâru'l-Ferfûr, 2000.

Nevbahtî, el-Hasen b. Musa. *Fıraḳu'ş-Şî'a*. Beyrut: Menşurâtu'r-Rızâ, 2012.

Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Hüseyn b. Abdülkerîm. *Uṣûlu'd-dîn*. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezherîye, 2013.

Saffâr, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ferrûh. *Beṣâiru'd-derecât*. Birleştirilmiş 10 Cilt. Beyrut: Şeriketu'l-Âlemî li'l-Matbûât, 2010.

Sened, Muhammed el-Bahrânî. *Maḳâmatu'n-nebî ve'n-nubuvve*. (Derleyen: İbrahim Hüseyn el-Bagdâdî). By., ts.

____ *Mebâḥis ḥavle'n-nubuvvât*. (Derleyen: Hâris el-Azârî). Tahran: Dâru'l-Kûh li't-Tibâeti ve'n-Neşr, 2015.

Şahrûdî, Ali en-Namâzî. *'İlmu'l-gayb*. Çev. Cevâd es-Seyyid Seccâd er-Radevî el-Kerbelâî, Meşhed: İntişarâtu'l-Velâye, 2014.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-niḥal*. 2. bs. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1992.

Şeyh Müfîd, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nûmân el-Bagdâdî. *Evâilu'l-maḳālât*. Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemi li-Elfîyyeti'ş-Şeyh el-Müfîd, 1992a.

____ *Tasḥîḥu i'tiḳādâti'l-İmâmîyye*. (Thk.: Hüseyin Dergâhî), Kum: Muessesetu'l-İmam es-Sâdık, 1992b.

____ *el-Mesâilu'l-'aşere fi'l-gaybe*. Kum: Delîlu mâ, 2005.

____ *Emâli'l-Müfîd*. Lübnan: Dâru't-Tiyâri'l-Cedîd, ts.

____ *Kitâbu'l-i'tiḳādât*. Kum: Peyâm-i İmam Hâdî, 1971.

____ *Me'âni'l-aḫbâr*. (Tsh.: Ali Ekber el-Gaffârî). Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1979.

____ *men-lâ-Yaḥduruhu'l-faḳīh*. Beyrut: Muessesetu'l-Âlemî li'l-Matbûât, 1986.

____ *Kemâlu'd-dîn ve tamâmu'n-ni'me*. Beyrut: Muessesetu'l-Âlemî li'l-Matbûât, 1991.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezid. *Tefsîru't-Taberî -min kitâbihi câmi'û'l-beyân 'an-te'vîl-i âyi'l-Ḳur'ân-*. 7 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1994.

Tanahî, Mahmud Muhammed. *min-Esrâri'l-luga -fi'l-kitâb ve's-sunne-*. 2 Cilt. Mekke: Dâru'l-Feth, 2008.

Tûsî, Ebû Ca'fer Nâsıruddîn Muhammed b. Muhammed el-Hasen. *et-Tibyân fi tefsîri'l- Ḳur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî, 1956.

____ *el-İḳtiṣâd fîmâ-yete'allak bi'l-i'tiḳād*. 2. bs. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1986.

____ *Emâli'ṭ-Ṭûsî*. Kum: Dâru's-Sîkâfe, 1993.

Watt, W. Montogomery. *İslâmî Tetkikler -İslâm Felsefesi ve Kelâmı-*. Çev. Süleymân Ateş. Ankara Üniversitesi İlâhîyât Fakültesi Yay. Nu: 83, 1968.

____ *İslâmiyet'in İlk Devrinde Dinî-Siyâsî Muhalefet Partileri*. Çev. Fikret Işıltan. Dizi: X/12, Ankara: TTK, 1989.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *Esâsu'l-belâga*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1998.